

"ЗАБЫТЫЕ ЛЮДИ"

ИСТОРИЯ РОССИЙСКОГО КОММУНИТАРНОГО ДВИЖЕНИЯ

И.А. Гордеева

АССОЦИАЦИЯ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА XX ВЕКА
ФОНД НИКОЛАЯ БУХАРИНА И АННЫ ЛАРИНОЙ



СЕРИЯ «ПЕРВАЯ МОНОГРАФИЯ»
под редакцией Г. А. Бордюгова

И. А. ГОРДЕЕВА

«ЗАБЫТЫЕ ЛЮДИ»

ИСТОРИЯ РОССИЙСКОГО КОММУНИТАРНОГО ДВИЖЕНИЯ

Москва
2003

СЕРИЯ «ПЕРВАЯ МОНОГРАФИЯ»
ОСНОВАНА В 1995 ГОДУ

Дизайн и верстка: *Сергей Щербина*

Издатель: *Александр Ушаков*

Гордеева И. А. **«Забытые люди». История российского коммунитарного движения.** Серия «Первая монография» под ред. Г. А. Бордюгова. — М.: АИРО-XX, 2003. — 240 с.

Впервые в отечественной историографии рассматривается история «интеллигентных» земледельческих общин в контексте социально-культурной и интеллектуальной истории России последней четверти XIX в.

Книга представляет интерес как для историков-профессионалов, так и для широкого круга читателей, интересующихся «забытыми» страницами отечественной истории.

ISBN 5–88735–095–4

ISBN 5–88735–095–4

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ

Важнейшим контекстом истории России первых пореформенных десятилетий XIX в. стала неудовлетворённость общества результатами Великих реформ, которая обострила и без того существовавшее недовольство их характером. О своём разочаровании представители различных слоев общественности заявляли в самых многообразных формах. Широкое распространение подобных настроений имело далеко идущие последствия: оно привело к росту популярности революционных идей и усилению охранительства, а также внесло свой вклад в формирование общественной апатии 80-х годов.

Отчётливое идеологическое выражение в интеллектуальной и политической сферах жизни российского общества последней четверти XIX в. получили несколько типов реакции на эту неудовлетворённость. Особенным радикализмом отличались те программы общественного переустройства, объектом критики которых стала не только конкретная практика реформ, но и вообще эффективность реформаторства как метода решения общественных проблем. Однако привычная триада «реформы, революция и сохранение традиционных основ» не исчерпывает всего богатства общественных идеалов пореформенного периода: приблизительно с конца 60-х гг. в России всё более популярными становятся коммунитарные идеи, а с середины 70-х гг. можно говорить о появлении российского коммунитарного движения(1).

Коммунитарное движение — это общественное движение, участников которого объединяет цель изменения общества путём внутреннего духовного перерождения каждого отдельного человека в условиях небольшой общины, осуществление которой они готовы начать с самих себя и немедленно. Особенно важную роль оно играло с начала XIX и в XX в. в истории США, где идеалы коммунитаризма считаются важной характеристикой национального самосознания, значительно распространено было и в странах Западной

Европы (2). В России первые коммунитарные проекты совместной жизни и общего труда, имевшие целью указать путь к реорганизации всего общества, были задуманы ещё в 40–50-е гг. XIX в. С конца 60-х—70-х гг. мечты о самосовершенствовании в общине единомышленников всё чаще стали воплощаться в практической деятельности, а стремление к организации «экспериментальных» общин приняло массовый характер, стало феноменом общественного настроения.

Российское коммунитарное движение проявило себя прежде всего как движение народническое. Не предназначенные по рождению, воспитанию и образованию к сельскохозяйственному труду, российские коммунитарии отказывались от своего привилегированного положения и «торных» жизненных путей, оставляли учебные заведения, бросали карьеры и уезжали в деревню, чтобы основать «интеллигентную» земледельческую общину (колонию) — так их тогда называли. Цели перед такими колониями ставились не экономические (как в кооперативном движении) и тем более не пропагандистские (как в деревенских поселениях землевольцев и чернопередельцев): основным стремлением «опростившихся» коммунитариев было жить «трудами рук своих» и духовно совершенствоваться в кругу друзей с тем, чтобы люди последовали их примеру и мир стал лучше без всякого насилия.

В 70–80-е гг. возникли общины, коммунитарный характер которых не вызывает сомнений: это и смоленская колония начала 70-х, организованная супругами Коган, и канзасская община «богочеловеков» — последователей учения А.К. Маликова, присоединившихся к группе религиозных позитивистов во главе с русским эмигрантом В. Фреем (1875–1877 гг.); и туапсинское поселение С.Н. Кривенко с участием изобретателя-электротехника А.Н. Лодыгина (около 1873–1878 гг.); и попытки «интеллигентных мужиков», воспитанных А.Н. Энгельгардтом, основать «интеллигентные деревни» (начало 80-х гг.); и безвестное ныне Православное Крестовоздвиженское Трудовое братство Н.Н. Неплюева в Черниговской губернии (конец 80-х — конец 20-х гг. XX в.); и знаменитая Криница — община под Геленджиком (с 1886 г., просуществовала около 30 лет). Коммунитарное движение 90-х годов представлено в основном «толстовскими» общинами, первые из которых появились ещё в середине 80-х.

Реконструкция их истории, связанных с ними идей, настроений, событий и биографий, является одной из главных задач этой книги.

Вопреки устоявшему мнению, коммунитарный идеал участников «интеллигентных» общин носил именно общественный характер: он был призван разрешить существовавшие общественные противоречия, но не путём реформ учреждений и институтов, как это предлагали либералы, не совершая революции, как того хотели радикалы, и не за счёт сохранения традиционных основ общества, что предпочитали охранители. Все эти идеалы коммунитарии считали недейственными потому, что они были направлены на чисто «внешние» изменения в учреждениях и не затрагивали, как им казалось, главного — человеческих умов, общественной нравственности, общего духа и характера людей, нуждающихся в совершенствовании, без которого никакие реформы и революции не будут иметь успеха.

Осмысление исторических условий появления коммунитарного движения в России последней четверти XIX в. с необходимостью требует внимания к общественно-психологическим измерениям исторического. Помимо общественного идеала, коммунитаризм может рассматриваться и как психологический мотив, определяющий «цели и стремления, которые бессознательно, но систематически артикулировались во всех сознательных и полусознательных интерпретациях мира» (3), характерных для определённой социальной группы.

Исторические истоки возникновения этого мотива — в духовном климате времён интенсивной модернизации, который поставил человека перед дилеммой, впервые теоретически осмысленной немецким социологом Ф. Теннисом. Теннис указал на то, что с переходом к современности положение человека в обществе и характер его связи с другими людьми кардинально меняются, всё более превращаясь из эмоционально-непосредственных, личностных и самоценных, в рационально-договорные, анонимные отношения. Первый тип связей между людьми он назвал «гемайншафтом» («общиной», «общностью»), а второй — «гезельшафтом» («обществом») (4).

Образ коммунитарной общины напрямую связан с понятием «гемайншафт», указывающим на стремление отдельных людей и определённых социальных групп к первичным, неформальным отношениям, к непосредственному общению «лицом к лицу». Ком-

мунитаризм ассоциируется прежде всего с небольшими общежитиями и кружками, создающими особое духовное качество отношений. Если даже коммунитарии мечтали о том, что их общественный идеал реализуется в масштабах всей страны или мира, они мыслили будущее общественное устройство вовсе не в виде одной огромной общины, а в виде конгломерата малых общностей, объединяющих людей по духовному родству.

В психологическом смысле, как один из мотивов, коммунитаризм прослеживается с начала XIX в. во взглядах и деятельности российских интеллектуалов самых различных общественных убеждений (так, несомненно наличие коммунитарного мотива в молодёжных кружках 20-х—40-х гг., в славянофильском увлечении «соборностью», в городских общежитиях-коммунах 60-х—70-х гг., в «общинных» симпатиях революционеров-народников (5)), но только участники коммунитарного движения последней четверти XIX в., отчасти осмыслив свои безотчётные стремления, сделали из него сознательный общественный идеал.

Конечно, никто из участников российских общин не называл себя коммунитарием, а свою идеологию — коммунитарной. Это движение вообще не смогло выработать единой идеологии. Не позаботились российские коммунитарии последней четверти XIX в. и о том, чтобы определить своё отношение к зарубежному движению к образованию «экспериментальных» общин. Однако, при всём многообразии породивших феномен «интеллигентных» общин идей, в них прослеживается общее смысловое ядро: признание необходимости внутреннего нравственного совершенствования, понимаемого как основной механизм улучшения общества; восприятие сельскохозяйственных общин как среды, особенно благоприятной для развития высших индивидуальных и социальных качеств личности; уход от мира в тесный кружок единомышленников, занятых поисками ответов на важнейшие вопросы личного и общественного бытия; физический труд и общение с природой как необходимые условия нравственного очищения; распространение собственных убеждений путём демонстрации примера особого образа жизни в противовес прямой пропаганде своих идей; с 90-х гг. — предпочтение христианства в качестве наиболее адекватного языка выражения коммунитарного идеала.

Современники не только знали о существовании такого движения, они внимательно следили за ним: масса любопытствовавших посещала колонии; взгляды и опыт совместной жизни «интеллигентных» общинников обсуждались в прессе и публицистике, их деятельность беспокоила представителей властей и волновала воображение писателей, причём внимание общества было так интенсивно, что современному историку грех жаловаться на недостаток или однообразие исторических источников.

Для реконструкции истории «интеллигентных» земледельческих общин последней четверти XIX в. наиболее важными оказались источники личного происхождения — многочисленная переписка, воспоминания, редкие дневники и записные книжки участников коммунитарного движения, их друзей и недругов. Особенностью этих материалов является их распылённость по многим архивохранилищам и фондам, образователи которых часто имеют лишь косвенное отношение к коммунитарному движению (личные фонды В.Д. Бонч-Бруевича, Е.А. Дьяконовой и А.А. Дьяконова, В.Г. Короленко, И.С. Книжника-Ветрова, К.П. Победоносцева, А.С. Пругавина, А.Л. Теплова, Л.Н. Толстого, И.М. Трегубова, В.Г. Черткова, К.С. Шохор-Троцкого, А.Н. и Н.А. Энгельгардтов и проч.). Личные фонды участников общин немногочисленны и отложились лишь в отделах рукописей ГМИРа, отчасти РГБ и РГАЛИ (фонды И.С. Абрамова, А.С. Буткевича, С.Н. Кривенко, М.С. Дудченко, Б.Н. Леонтьева, В.Ф. Орлова, Д.А. Хилкова, Н.В. Чайковского некоторые другие).

«Классический» для изучения российского народничества комплекс мемуаров имел для написания истории коммунитарного движения второстепенное значение, в то время как на первое место по значимости вышли воспоминания, которые ранее историками почти не привлекались. Мемуары представителей нереволюционной общественности более внимательны к подробностям истории «интеллигентных» колоний, среди них выделяются по своей информативности воспоминания друзей «интеллигентных» общинников(6), деятелей либерального и кооперативного движений(7), есть также значительный комплекс документов, где излагаются впечатления от посещения «интеллигентных» колоний(8), знакомства с «толстовцами»(9).

Программных документов «интеллигентных» общин сохранилось немного(10), как и сочинений идеологического характера,

созданных общинниками в ходе участия в коммунитарных экспериментах(11). Среди источников личного происхождения, созданных самими общинниками, особо стоит выделить воспоминания В.И. Скороходова(12), В.В. Рахманова(13), В.И. Алексеева(14), М.В. Алёхина(15), Андрея и Анатолия Буткевичей(16), М.С. Дудченко(17), Е.И. Попова(18), А.Михайлова(19), И.Б. Файнермана (Тенеромо)(20), Н. В. Чайковского(21), практикантов, работавших в Батищеве у А. Н. Энгельгардта(22). В них большое внимание уделяется не столько событийной истории «интеллигентных» общин, сколько собственным субъективным переживаниям, особенностям мировоззрения и настроения. Особенно многочисленна переписка участников колоний, отдельные фрагменты который опубликованы(23), но в основном рассеяны по многим личным фондам, в том числе обнаруживаясь в составе полицейских архивов. Многие письма носили исповедальный характер, велико также количество эпистолярных источников, предназначенных для открытого обсуждения и распространения среди единомышленников.

Материалы периодической печати и публицистика представлены очерками, фельетонами, корреспонденциями, рецензиями и некрологами. В большинстве своём эти источники были созданы не самими участниками коммунитарного движения (их равнодушие к публичной полемике отмечали многие авторы), а внешними наблюдателями, настроенными по отношению к общинникам чаще всего недружелюбно (24). Особенно нетерпимо относилась к коммунитариям церковная печать, в частности, журнал «Миссионерское обозрение». В работе был использован и такой своеобразный исторический источник, как художественные произведения об «интеллигентных» колониях — они чаще всего носили сатирический характер(25).

Из источников официального происхождения уникальными по информативности являются судебно-следственные материалы, которые традиционно широко используются для написания истории российского общественного движения: прежде всего это документы полицейского сыска, дознаний и следствий по политическим делам, материалы судебных процессов, документы справочного характера, переписка департамента полиции и министерства юстиции (ГАРФ, РГИА). Среди документов департамента полиции были выявлены источники личного происхождения в виде перлюстрированной

и изъятой переписки. Отношение церковных властей к коммунитарному движению отражено в документах Синода (РГИА), специальных периодических изданиях, а также в публицистике представителей церковной иерархии.

Сегодня мы очень мало знаем об «интеллигентных» общинниках, и этот факт связан в первую очередь с тем, что коммунитаризм не относится к числу тех идеологий, которые стали основными соперниками в идейных битвах XX в. Российские коммунитарии отсутствуют в исторической памяти нашего народа, они не имеют собственного голоса и превратились в «забытых людей» истории. Иногда сочувственное, но чаще ироническое внимание современников к ним и первые попытки осмыслить опыт «интеллигентных» общинников не нашли продолжения в историографической традиции.

Причиной тому — особое методологическое качество историографии XX в., в рамках которой те исторические события и смыслы, в связи с которыми уместна постановка проблемы коммунитаризма, не считались важными на фоне проблем историографии других, более ярко заявивших о себе и непосредственно повлиявших на ход истории общественных движений и их идеологий. Феномен российского коммунитаризма как особый исторический и национальный тип проблематизации отношений между человеком и обществом либо не был замечен вообще, либо возникшее по его поводу особое сочетание смыслов, зафиксированное в исторических текстах, было неверно идентифицировано, неправильно понято, названо чужими именами и атрибутировано несвойственными ему качествами. Так, в советской историографии коммунитарные идеи нередко принимали за революционно-социалистические, а уж если речь шла, например, о таких очевидно нереволюционных течениях, как «богочеловечество» или идеи Н.Н. Неплюева, их просто не считали нужным внимательно изучать. И дело было не в научной добросовестности или профессиональной грамотности исследователей, а в том, что советская и российская историческая наука XX в. — это историография преимущественно «социально-этического» характера.

Главной особенностью основной массы литературы, упоминавшей или, вопреки логической необходимости, умалчивавшей историю коммунитарного движения, была её зависимость от «социально-этических» целей, которые ставил перед собой историк. Такой поход

к историописанию основан на специфическом представлении о научности, которая находит свою легитимацию в том или ином «великом рассказе» о смысле исторического процесса, вынуждающем историков отождествлять научную истину с социальной справедливостью или исторической необходимостью, для утверждения которой и предпринимается историческое исследование. Созданные в рамках такого подхода историографические тексты различаются по типам дискурса, в зависимости от характера соответствующего им «великого рассказа», который мог быть «консервативно-охранительным»(26), «либерально-просветительским» (27), «христианским» (28), «научно-коммунистическим»(29). Чаще всего их авторы отказывались признать историческое значение коммунитарных идей и попыток их реализации, т.к. в их «великих рассказах» было уже заранее решено, какова иерархия исторически возможных способов описания реальности (а именно так воспринимался ими коммунитарный идеал — предмет исследования и в то же время — идеологический противник). Перед приверженцами такого подхода коммунитаризм предстал не только как гносеологически ущербный способ решения общественных проблем («утопия»), но и как наименее опасный конкурент, сконцентрировавший свои усилия на частных, «незначительных» вопросах.

Альтернативный описанному подход можно назвать «эстетическим»: хотя в его основе лежит свой этический проект — проект толерантности, он ставит перед историческим исследованием иные цели, считая главным (но не исключающим другие) эстетическое сообщение текста, привлекающее внимание к его структуре, смысловым доминантам и умолчаниям. Такой подход как самодостаточный реализуется российскими авторами лишь в последнее десятилетие в опоре на теоретические разработки некоторых направлений западной традиции изучения проблем российской интеллигенции и общественного движения(30).

Сторонники «эстетического» подхода одинаково внимательно относятся ко всему культурному многообразию исторических смыслов. Попытка реализации такого подхода предпринята в этой книге в расчёте на то, что он даст возможность сделать из рассказа о российском коммунитарном движении интересную «лазейку в прошлое», ведь при его использовании всё разнообразие оттенков

понятия «общинности» и мотивированной коммунитарными устремлениями деятельности, которое читается в исторических текстах, становится полноправным и неслучайным участником истории.

Отсутствие профессионального знания о коммунитарном движении уменьшает точность понимания синхронных ему и связанных с ним исторических текстов, обессмысливает отзвуки его существования в более поздних источниках, которые в таком случае предстают неразрешимыми загадками или мёртвыми метафорами. Поэтому перед данным исследованием, помимо реконструкции событийной стороны истории российского коммунитарного движения, стояла задача переосмысления старого знания об общественных процессах в России последней четверти XIX в. в целом, поводом к которому послужило изменение в ощущении проблемности этой истории как в связи с трансформацией интеллектуальных основ историописания, так и в связи с «интенсивным» прочтением новых исторических источников.

Я выражаю искреннюю признательность за помощь в изучении этой темы и подготовке книги Г.И. Зверевой, М.Е. Белиловской, Г.А. Бордюгову, С.И. Добренькому, И.В. Кондакову, В.И. Стрелкову, Международному институту социальной истории (Амстердам) и лично И.Ю. Новиченко и Марселю ван дер Линдену, А.В. Шубину, а также сотрудникам кафедры отечественной истории нового времени РГГУ, и особенно А.Б. Асташову, Л.Г. Березовой и А.П. Логунову. Исследование не состоялось бы, если бы не моё знакомство с потомками членов Воздвиженского Трудового братства Е.С. Черненко и Л.С. Федоренко, директором Воздвиженского музея-заповедника Н.Н. Неплюева В.Н. Авдасевым, а также с ныне уже покойными Н.С. Солодовником и З.Д. Марченко.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Исследователи американского коммунитаризма сталкиваются с отсутствием сопоставимых материалов и исследований по истории общинного экспериментирования в России и США (*Новинская М.И.* Поиски «новой социальности» и утопическая традиция: Проблема общежития в актуальном срезе //Политические исследования. 1998. №5. С.74–75). Данная книга призвана разрушить происходящее из неизученности проблемы убеждение в том, что понятие коммунитаризма «не отражает российских реалий» (Там же. С.75).

2. *Armytage W.H.G.* Heavens Below: Utopian Experiments in England. —L., 1961; *Bestor A.* Backwoods Utopias: The Sectarian Origin and Owenite Phase of Communitarian Socialism in America. 1663–1829. 2[nd] ed. —Philadelphia, 1957; *Bestor A.* The Evolution of the Socialist Vocabulary //Journal of the History of Ideas. 1948 (June). Vol.IX. №3. P.259–302; *Case J., Taylor R.* Co-ops, Communes and Collectives. —N.Y., 1979; The Family, Communes, and Utopian Societies /Ed. by Sallie TeSelle. —N.Y.: Harper Torchbooks, 1972; *Fogarty R.S.* All Things New: American Communes and Utopian Movements, 1860–1914. —Chicago–L., 1990; *Fogarty R.S.* Dictionary of American Communal and Utopia History. —Westport (Conn.)–L., 1980; *Hardy D.* Alternative Communities in Nineteenth Century England. —N.Y.–L., 1979; *Hine R.V.* California's Utopian Colonies. —Berkeley etc.: University of California Press, 1983; *Holloway M.* Heavens on Earth: Utopian Communities in America, 1680–1880. —L., 1966; In Search for Community: Encounter Groups and Social Change /Ed. by K.W. Back. —Colorado, 1978; *Kanter R.M.* Commitment and Community: Communes and Utopias in Sociological Perspective. —Cambridge (Mass.), 1972; *Melville K.* Communes in the Counter Culture: Origins, Theories, Styles of Life. —N.Y., 1972; *Muncy R.L.* Sex and Marriage in Utopian Communities: XIX[th] century America. —Bloomington–L., 1973; *Nisbet R.* The Quest for Community: A Study in the Ethics of Order and Freedom. —San Francisco (Calif.), 1990; *Rigby A.* Alternative Realities: A Study of Communes and Their Members. —L.–Boston, 1974; *Rigby A.* Communes in Britain. —L.–Boston, 1974; Utopias /Ed. by Alexander P., Gill R. —L., 1984; *Zablocki B.D.* Alienation and Charisma: A Study of Contemporary American Communes. —N.Y., 1980; *Zablocki B.D.* The Joyful Community: An Account of the Bruderhof, a Communal Movement now in its third generation. —Baltimore, 1973.

3. *Манхейм К.* Консервативная мысль //*Манхейм К.* Диагноз нашего времени. —М., 1994. С.582.

4. *Теннис Ф.* Общность и общество //Социологический журнал. 1998. №3/4. С.206–229; Подробнее см.: *Грунт З.А.* Альтернативное движение и общество: Опыт американского коммунитаризма //Массовые движения в современном обществе. —М., 1990. Разд.2. Гл.5. С.84–102; и др. её работы.

5. Это подмечено следующими авторами (которые, впрочем, термином «коммунитарный» не пользовались): *Арсеньев Н.С.* Из русской культурной и творческой традиции. —L., 1992. С.66–109; *Егоров Б.Ф.* Русские кружки //Из истории русской культуры. Т.5 (XIX век). —М., 1996. С.504–517; *Он же.* Русские утопии //Там же. С.225–276.

6. *Громан С.Г.* Пешком по России: (Воспоминания о Л.Н. Толстом и его друзьях) //Летописи Гос. лит. музея. 1948. Кн.12. Т.2. С.331–362; РГАЛИ. Ф.508. Оп.1. Д.250; *Дьяконова Е.А.* Дневник Елизаветы Дьяконовой, 1886–1902. —М., 1912. С.1–713; *Она же.* Школы и братства Н.Н. Неплюева //Русский труд. 1898. №47, 48; *Елпатьевский С.Я.* Воспоминания за пятьдесят лет. —Л., 1929; *Короленко В.Г.* История моего современника //*Короленко В.Г.* Собр. соч.: В 10т. —М., 1955. Т.7. С.174–185; *Маклаков В.А.* Из воспоминаний. —Нью-Йорк, 1954; *Поливанова Е.* Из прошлого. (Семидесятники) //Исторический вестник. 1913. №5. С.545–556; *Проханов И.С.* В котле России, 1869–1933. —М., 1993; *Репин И.Е.* Далёкое — близкое. —М., 1953; *Серова В.С.* Как рос мой сын. —Л., 1968; *Славинский Н.* Письма об Америке и русских переселенцах. —СПб., 1873. С.232–298; *Фаресов А.И.* Один из «семидесятников» //Вестник Европы. 1904. №9. С.225–260.

7. *Гревс И.* В годы юности. (За культуру) //Былое. 1921. №16. С.137–166; *Корнилов А.А.* Воспоминания //Минувшее: Исторический альманах. —Париж, 1991. Вып.11. С.9–118; *Он же* Воспоминания о юности Федора Федоровича Ольденбурга //Русская мысль. 1916. Кн.VIII; *Тихомиров Л.А.* Воспоминания Льва Тихомирова. —М.–Л., 1927 (и др. воспоминания данного автора); *Шаховской Д.И.* Толстой и русское освободитель-

нос движение: (Несколько воспоминаний) //Минувшие годы. 1908. №9. С.313–320; *Осадчий Т.* Образованные земледельцы в Южной Руси: (Общественно-экономический этюд). По личному опыту 1894–1896 гг. —Киев, 1897; и др.

8. *Здешний.* Колония толстовцев на кавказском берегу Чёрного моря: Путевые впечатления //Таганрогский вестник. 1898. №26; *Мачтет Г.А.* Община Фрея //*Мачтет Г.А.* Полн. собр. соч. —СПб., 1911. Т.1. С.183–214; *Меньшиков М.О.* В чём братство? //Неделя. 1900. №1 (1 января). С.26–30; №2 (9 января). С.61–68; №3 (16 января). С.107–110; *Мясоедова М.П.* Трудовые христианские братства Н.Н. Неплюева: (Письмо к редактору) //Русский труд. 1898. №3 (17 января) С.11–12; №4 (24 января). С.7–9; *Шарапов С.Ф.* По черноморскому побережью //Русский вестник. 1895. №1. С.197–217; *Васюков С.И.* «Край гордой красоты». Кавказское побережье Чёрного моря. Природа, характер и будущность русской культуры. —СПб., [1903]; *Селезнев Н.* М. [Шавсевская община] //Смоленский вестник. 1891. №81, 85, 86, 92, 101.

9*Апостолов Н.Н.* Лев Толстой и его спутники. —М., 1928; *Булгаков В.Ф.* Лев Толстой, его друзья и близкие: Воспоминания и рассказы. —Тула, 1970; *Бунин И.А.* Освобождение Толстого //*Бунин И.А.* Собр. соч. Т.9. —М., 1967. С.5–165 и др. его воспоминания; *Бирюков П.И.* Paroles de Toltoï: (Colonies agricoles d'intellectuels Tolstoyens). Correspondance inédite de Léon Toltoï avec ses amies. —Lausanne, s.d.; *Величкина В.М.* В голодный год с Львом Толстым: Воспоминания. —М.–Л., 1928; Воспоминания крестьян-толстовцев, 1910–1930-е гг. —М., 1989; *Горбунова-Посадова Е.Е.* Друг Толстого Мария Александровна Шмидт. —М., 1929; *Дунин А.* Граф Л.Н. Толстой и толстовцы в Самарской губернии //Русская мысль. 1912. №11. С.156–166, *Злинченко-Работников К.П.* Жизнь, как она была: Повесть из былого рядового большевика, [1870–1896 гг.]. Ч.1. —М., 1931; *Ильин Н.Д.* Дневник толстовца. —СПб., 1892; *Накашидзе Н.И.* Несколько лет вблизи Л.Н. Толстого. —Тбилиси, 1978; Л. Толстой и голод. —Н. Новгород, 1912; *Микулич В.* Встречи с писателями: Лев Толстой, Достоевский, Н. Лесков, Всеволод Гаршин. —Л., 1929; *Сухотина-Толстая Т.Л.* Воспоминания. —М., 1981; и др.

10. Особенно большой комплекс таких документов представлен обширными цитатами в работах Г. Василевского, Е. Соловьева, С.Н. Кривенко, Н.Н. Неплюева и в сборнике криничан; см. также: Устав земледельческой общины «Криница». —СПб., 1912; Воздвиженское Трудовое Братство: [Альбом]. —СПб., 1903; *Энгельгардт Н.А.* Буковский интеллигентный поселок: (Очерк из истории культурных колоний) //Новое слово. 1895. №3 (декабрь). С.17–35; 1896. №4 (январь). С.11–30.

11. *Кривенко С.Н.* Собр. соч.: В 2 т. —СПб., 1911; *Неплюев Н.Н.* Полн. собр. соч.: В 5 т —СПб., 1901–1908; *Энгельгардт А.Н.* Из деревни, 12 писем, 1872–1887. —СПб., 1999.

12 *Скороходов В И* Из воспоминаний старого общинника //Ежемесячный журнал литературы, науки и общественной жизни. 1914. №2. С.129–138; №3. С.92–101; №4. С.93–100; №6. С.99–103, №7. С.101–104; №8/9. С.119–127; Воспоминания старого общинника //Там же. 1914. №11. С.77–84; Из воспоминаний старого общинника //Там же. 1914. №12. С.65–82; 1915. №5. С.83–91; 1916. №7/8. Стб.211–224.

13. *Рахманов В.В* Князь Георгий Александрович Дадиани: (По личным воспоминаниям) //К Правде. —М., 1904. С.34–48; *Он же.* В.В. Князь Георгий Александрович Дадиани: По личным воспоминаниям. —М., 1905; *Он же.* Крестьянин-коммунист: (Воспоминания о Василии Кирилловиче Сютаеве) //Минувшие годы. 1908. №8. С.250–260; *Он же.* Л.Н. Толстой и «толстовство» в конце восьмидесятых и начале девяностых годов: (Из личных воспоминаний) //Там же. 1908. №9. С.3 -32.

14. *Алексеев В.И.* Воспоминания //Летописи Гос. лит. музея. —М., 1948. Кн.12. Т.2. С.232–330; РГАЛИ. Ф.508. Оп 1. Д.239.

2 Зак. 3195

15. РГАЛИ. Ф.508. Оп.1. Д.240.

16. *Буткевич Анат.С.* Воспоминания //Летописи Гос. лит. музея. —М., 1938. Кн.2. С.337–362: *Буткевич Андр.С.* Становой «выручил»: из воспоминаний бывшего толстовца //Возрождение. —М., 1909. №9/12. С.22–38; РГАЛИ. Ф.508. Оп.1. Д.246; ОР РГБ. Ф.599. К.1. Д.10; К.6. Д.2.

17. ОР ГМИР. Ф.7. Оп.1. Д.619 и др. дела данного фонда.

18. *Попов Е.И.* Двадцать лет вблизи Льва Николаевича Толстого: (Из воспоминаний) //Л. Н. Толстой и его близкие. —М., 1986. С.177–212; РГАЛИ. Ф.508. Оп.1. Д.267, 269.

19. *Михайлов А.* В «толстовской» колонии: По личным воспоминаниям //Вестник Европы. 1908. №9. С.101–139; №10. С.447–489.

20. *Тенеромо И.Б.* Воспоминания о Л.Н. Толстом и его письма. —СПб., 1906; и др. работы данного автора.

21. *Чайковский Н.В.* Через полстолетия //Голос минувшего на чужой стороне: Журнал истории и истории литературы. 1926. №3 (16). С.179–195; см. также фонд Н.В. Чайковского в ГАРФе.

22. *Дубов В.* Лето среди сельских работ //Отечественные записки. 1878. №7. С.5–54; *Мертваго А.П.* Сельскохозяйственные воспоминания, (1879–1893 гг.): Не по торному пути. —СПб., 1897; *Метелицына П.Н.* Год в батрачках //Отечественные записки. 1880. №9. Отд.1. С.71–112;

23. *Алексеев В.И.* Письмо к Н.В. Чайковскому от 5/17 мая 1880 г. //Литературное наследство. —М., 1964. Т.73. Кн.2. С.93–94; *Орлов В.Ф.* Письмо к Л.П. Никифорову //Ежемесячный журнал литературы, науки и общественной жизни. 1914. №1. С.83–84: Переписка и личные свидания Вильяма Фрея с Л.Н. Толстым. —Б.м., 1886; *Хилков Д.А.* Письма князя Дмитрия Александровича Хилкова: В 2 вып. —Сергиев Посад, 1915–1916; См. также тома переписки из Полн. собр. соч. Л.Н. Толстого; и др.

24. *Абрамов И.С.* Неплюевская школа: (Письмо из Глуховского уезда) //Русское богатство. 1899. №7 (10). Отд.2. С.177–194; 1900. №3. Отд.2. С.1–27 (Отд. изд.: В культурном скиту: (Среди неплюевцев). —СПб., 1902. То же. —СПб., 1914); *Селезнев Н.М.* [Шавеевская община] //Смоленский вестник. 1891. №81, 85, 86, 92, 101; и др.

25. *Васюков С.И.* В народ. Из эпохи 1870-х гг. //Исторический вестник. 1902. №89. С.665–669; №90. С.5–41; *Гнедич П.П.* Новый скит: Пьеса в 4-х д. —СПб., 1903; *Ермолина М.В.* В интеллигентной колонии //Исторический Вестник. 1898. №12. С.909–937; и др.

26. Напр., см.: ГАРФ. Ф.102 ДП. Оп.1882 г. 3 делопр-во. Д.751. Л.1Г-1Еоб.; Оп.1898 г. ОО. Д.12. Ч.1. Л.120–137.

27. Из них наиболее соответствуют теме: *Соловьев Е.А.* В раздумье: Очерки и рассказы из жизни русской интеллигенции. —СПб., 1893. С.127–155; *Кривенко С.Н.* На распутье: (Культурные скиты и культурные одиночки). —М., 1901; *Фаресов А.И.* Один из «семидесятников» //Вестник Европы. 1904. №9. С.225–260; *Туган-Барановский М.И.* В поисках нового мира. Социалистические общины нашего времени. —СПб., 1913; *Энгельгардт Н.А.* Александр Николаевич Энгельгардт и батищевское дело //*Энгельгардт А.Н.* Из деревни. 12 писем, 1872–1887. —СПб., 1999. С.510–557; и др. работы данных авторов; *Василевский Г.* Интеллигентная земледельческая община Криница: К истории искания общественных форм идеальной жизни. —СПб., 1912; *Рейнгардт Н.В.* Необыкновенная личность: (Вильям Фрей) //Наука и жизнь. 1905. Кн.2. Стб.533–564; Кн.3. Стб.849–872; Кн.4. Стб.1179–1208;

28. *Тареев М.М.* Живые души. —Сергиев Посад, 1908; *Светлов П.Я.* Идея Царства Божия в её значении для христианского миросозерцания: (Богословско-апологетическое исследование). —Сергиев Посад, 1904; и др. Иногда элементы просветительского и христи-

анского дискурсов встречались в одной работе: *Aldanov M.* A Russian Commune in Kansas //Russian Review. 1944. Autumn. P.30–44; *Yarmolinsky A.* A Russian's American Dream: A Memoir on William Frey. —Lawrence, 1965; и др.

29. Работ, посвящённых непосредственно «интеллигентным» общинам и их участникам, в рамках данного дискурса не создано.

30. Особенно важными для диссертации стали работы таких российских авторов, как М. Могильнер, А.М. Эткинд, В.Ф. Антонов, С.В. Калинчук, из западных историков — А. Валицкого и Р. Вортмана М.

Глава 1
«ИНТЕЛЛИГЕНТНЫЕ» ЗЕМЛЕДЕЛЬЧЕСКИЕ ОБЩИНЫ ПОСЛЕДНЕЙ ЧЕТВЕРТИ XIX в.

1. Возникновение российского коммунитарного движения

Российское коммунитарное движение зародилось в сложном общественно-психологическом контексте первых пореформенных десятилетий. В то время важнейшей составной частью самоидентификации тех представителей образованного меньшинства, которые претендовали на право называться интеллигенцией, было сочувственное внимание к жизни народа. «Больная совесть», чувство «вины» перед ним, ощущение ответственности за своё привилегированное социальное положение дали начало народническим течениям самого различного характера. Такие из них, как революционное и либеральное, вниманием историков не обделены, но стоит всерьёз задуматься об особенностях другого направления народничества — «культурнического», представители которого ставили перед собой задачи мирной созидательной деятельности в деревне в самых разнообразных формах.

Отдельные элементы «культурничества» были присущи революционным народникам конца 60–70-х гг., которые отправлялись в деревню врачами, фельдшерами, народными учителями, волостными писарями. В поздний период деревенской деятельности землевольцев и у чернопередельцев «культурнические» настроения усиливаются, приобретая особенно важное значение в 80-е гг. для

сторонников «теории» «малых дел». Однако наиболее ярко «культурнический» характер выражен в движении 70-х — первой половины 80-х гг. интеллигенции на «землю», которое можно рассматривать как часть или логическое продолжение аполитичного «культурничества» и которое положило начало истории российского коммунитарного движения.

Уже где-то в конце 60-х гг. в «покаянных» настроениях появляется новый и довольно странный мотив. Отдельные представители только недавно обнаружившей себя в качестве особой группы интеллигенции стали отказываться от своего, с их точки зрения, «привилегированного» положения и стремиться встать в положение простых работников, заняться физическим трудом. Это настроение лишь отчасти разделяли революционеры-пропагандисты, практики кооперативного движения, распространители просвещения и сельскохозяйственных знаний — в наибольшей степени оно было характерно для участников так называемых «интеллигентных» земледельческих общин.

Не каждый проект организации «интеллигентных» общин, слухи о существовании которых появились в конце 60-х гг., можно считать коммунитарным. Колонии с коммунитарными целями следует отличать от внешне очень похожих на них поселений, основной целью создания которых могло быть сельскохозяйственное производство или, чаще, революционная пропаганда. Участники общин разных типов не только ставили перед собой неодинаковые цели, но и идеологически были чужды друг другу, редко пересекались в своей деятельности, и даже можно говорить о том, что разные типы колоний привлекали людей различного психологического склада. При этом как психологический мотив коммунитаризм прослеживается в идеологиях самых разных движений и видов общественной активности, но чаще всего он — не основополагающий, а всего лишь один из многих других мотивов, зависим от них, испытывает на себе чужое влияние, которому иногда настолько подчинён, что начинает исполнять необычные функции.

Идеи коммунитарного характера в российском общественном движении впервые дают о себе знать в 30–40-е гг. XIX в., когда в отдельных высказываниях общественных деятелей заметными становятся романтические мечты о жизни и самосовершенствовании

в кругу единомышленников, преследующих этически возвышенные и общественно значимые цели, появляется стремление провести небольшой эксперимент (в том числе и над самим собой) по утверждению новых социальных и экономических отношений и культурных ценностей, причём нередко планируется привлечь к эксперименту внимание правительства и, при удачном исходе, распространить его достижения на всё общество. Такой подход к общественному реформированию противопоставлялся насильственному воздействию на существующий строй и либеральным индивидуалистическим ценностям.

На широкую общественную арену подобные идеи до конца 60-х гг. так и не вышли. Коммунитарный характер был присущ отдельным идеям петрашевцев, например, их планам организовать «фаланстеры», а также, вероятно, действительно осуществленным ими бытовым общежитиям.

Прочитывается коммунитаризм и в отдельных стремлениях Н.И. Огарёва (40-е гг.)(1) и А.И. Герцена, чьи слова («Когда бы люди захотели, вместо того, чтобы спасти мир, спасать себя, вместо того, чтобы освобождать человечество, себя освобождать — как много бы они сделали для спасения мира и спасения человечества»(2)) впоследствии окажутся созвучными мировоззрению коммунитариев-толстовцев.

«Утопическое» экспериментирование часто ассоциируется с бытовыми студенческими общежитиями-коммунами и производительными ассоциациями 60-х — начала 70-х гг., которые привлекали внимание советских исследователей, в основном в связи с именем Н.Г. Чернышевского и проблемой участия женщин в общественном движении. Особенно большую роль в их изучении сыграли работы Э.С. Виленской, которая уделила преимущественное внимание производственным ассоциациям ишутинцев(3). Значение ишутинских ассоциаций заключалось, с точки зрения Виленской, лишь в том, что они «сыграли весьма важную роль как опорные пункты движения, вокруг которых шло объединение сил революционного подполья»(4). При этом она никак не реализовала свои наблюдения, которые нарушали однозначно революционную интерпретацию стремлений ишутинцев: кружок «был слабо оформлен программно и организационно, объединяя разнохарактерные элементы», и «наряду с после-

довательными революционерами, ставившими во главу угла борьбу с самодержавием, к организации примыкали лица, рассчитывавшие только на мирную пропаганду и просветительскую деятельность путём открытия бесплатных школ и библиотек, а также производительных ассоциаций»(5).

Недооценка степени идеологической неоднородности общественного движения являлась характерной особенностью советской историографии общественных движений, которая не обращала внимание на то, что идеалы человеческой солидарности и, в частности, «общинный» идеал шестидесятников и семидесятников допускают не только «революционную» интерпретацию, а убедительность последней не снимает вопроса о психологических истоках подобных увлечений.

Наряду с расцветом городских общежитий во второй половине 60-х всё большую популярность приобретала идея устройства «образцовой фермы». Ею увлекались, например, те же ишутинцы, которые хотели с помощью образцового хозяйства «показать народу новую форму жизни, показать, что общий труд не в пример прибыльнее, чем жизнь единичная»(6). Подобным планам противились наиболее радикально настроенные члены организации, боясь распыления революционных сил, причём можно предположить, что предпочтение утверждения общественных и хозяйственных новаций путём примера возникло именно в качестве альтернативы идее революционного изменения общества.

Сведения о существовании в конце 60-х гг. каких-то общин на Кавказе встречаются в связи с биографиями Е.С. Гаршиной и Е.П. Майковой. Последняя, порвав со своим мужем, в 1869 г. уехала на Северный Кавказ, где жила в нескольких «интеллигентных» колониях («скиталась по фаланстериям»). В одной из таких колоний нашла приют и Е.С. Гаршина, мать писателя, также бежавшая от несчастливой семейной жизни(7).

Ещё в 1856 г. было слышно, что некто Бахметев собирается создать ассоциацию социалистического типа в Океании(8). Мечта уехать в Америку, на далёкие острова или в Африку и там заняться осуществлением своих идеалов — особая тема в истории утопической мысли (9). Уже сама географическая локализация идеала ставит под сомнение или многократно усложняет ту точку зрения, согласно

которой принципиальным идеологическим ядром российских социальных экспериментов был «общинный социализм», корни которого — в размышлениях интеллигенции о русской поземельной общине в русле проблем *национального* развития(10).

Мысль о переселении в Америку с целью организации там колонии или вступления в одну из американских «утопических» общин приобретает всё большую популярность в конце 60-х годов. Ниже пойдёт речь о В.К. Гейнсе (В. Фрее) — пожалуй, самом знаменитом из коммунитариев-эмигрантов, в общинах которого в 70-е гг. постоянно жили те или другие русские путешествующие «революционеры». На почве этой идеи в начале 70-х в Киеве возник кружок «американцев», лидером которого был И.К. Дебогорий-Мокриевич(11). Он увлёкся этой мыслью после того, как в 1869 г. побывал в Америке и посетил Онеиду — общину «библейских коммунистов» Джона Хемфри Нойеса.

Считая физический труд единственным честным средством заработка, «американцы» поставили перед собой цель организации земледельческой коммуны. Их программу можно трактовать как коммунитарную: по воспоминаниям В.К. Дебогория-Мокриевича, они с товарищами мечтали о пропаганде общинного образа жизни собственным примером и словом. Из-за неблагоприятных для социального творчества российских полицейских порядков «начать обновление человечества» решили с «устройства коммуны в свободной Америке»(12). В перспективе мечтали «воздействовать на Россию в социалистическом смысле и помешать воцарению в ней господства буржуазии»(13).

Кружок делегировал в Америку нескольких своих членов, из которых до места назначения добрались лишь трое (Г. А. Мачтет, И.Ф. Речицкий-Логинов, А.Г. Романько-Романовский), остальные оставили коммунитарную затею, увлекшись бакунизмом. Мачтет с товарищами прибыли в Канзас в конце 1872 г., однако из-за несчастного случая вкусить общинной жизни удалось лишь Мачтету, который восемь месяцев проработал в общине В. Фрея.

Планы устройства «образцовой фермы» строил и кружок так называемых «сен-жебунистов», организованный в 1872 г. в Цюрихе братьями Н. А. и С. А. Жебунёвыми. Во второй половине 60-х гг. они и их брат Владимир были участниками «Санжировской коммуны»

под Харьковом: В.А. Данилов писал об этом предприятии, будто оно было организовано по принципу «садить бураки и капусту и жить в согласии со своей совестью»(14). «Сен-жебунисты» ставили перед собой задачу «изменения существовавшего в России экономического строя путём поднятия уровня народного образования и развития сельского хозяйства»(15). Члены кружка пришли к выводу о «возможности особого пути развития России и считали необходимым с помощью интенсивного земледелия воспрепятствовать дальнейшему распространению капиталистических отношений»(16). По свидетельству С.Ф. Ковалика, «сен-жебунисты долго отказывались слиться с общим движением и вступить на чисто революционный путь, но в конце концов усвоили общую программу того времени» (17).

В начале 70-х гг. возникли первые «интеллигентные» земледельческие общины, для устроителей которых коммунитарные цели имели самодостаточный характер. Деревенских поселений некоммунитарного характера, схожих с ними по форме, но различных по целям деятельности (чаще всего — революционная пропаганда) и мотивам, двигавшим их организаторами, до середины 80-х гг. было больше. Современники, если не считать полицию, никогда не смешивали эти явления, слитые в современных ученых умах в одно целое, понимая, что общинники-коммунитарии сознательно противопоставляют свои идеалы революционным ценностям и даже по складу характера далеки от революционеров.

Однако, если в большинстве случаев мы не можем говорить о коммунитарном характере идеологий революционеров-семидесятников, очень часто можно констатировать наличие коммунитарного мотива в их деятельности. Пересечение коммунитарных и революционных идей выразилось, в частности, в стремлении семидесятников сблизиться с простым народом, встав в «положение мускульного работника»(18). По воспоминаниям С.Ф. Ковалика, в то время «при всяком решении практических вопросов если и не высказывалось, то подразумевалось, что деятельность в народе возможна только для лиц, вполне ставших в положение рабочего или крестьянина»(19). Этот странный мотив в революционном движении, имеющий отношение скорее к психологии движения, чем к прагматике революционной деятельности, историками истолковывается как всего лишь

уловка, призванная помочь революционерам стать своими среди крестьян.

Одно время историки спорили, были ли землевольческие деревенские поселения действительно революционными по духу или «деятельность, не выходившая из рамок легальности», сама по себе настолько увлекла землевольцев, что никакой работы революционного характера они уже не вели(20). Е.Р. Ольховский, замечая, что в 80-е гг. «работа народников нередко утрачивала свой революционный накал» и они «всё большее внимание обращали на организацию социалистических кооперативных поселений в деревнях», приводит некоторые высказывания чернопередельцев, оставляющие возможность их «культурнической» интерпретации (21).

Первая из известных мне общин, коммунитарный характер которой не вызывает сомнений, появилась в с. Никольском Смоленской губернии в 1871 г. В историю этот социальный эксперимент попал лишь благодаря тому, что в Никольском жил шестилетний мальчик, будущий художник В. А. Серов. Его мать, жена композитора, Валентина Семеновна Серова была дружна с компанией «нигилистов», в которой возник замысел общины, и после смерти мужа доверила ребенка своей подруге — Наталье Николаевне Коган (урожд. княжна Друцкая-Соколинская) (1846–1917). Инициатором поселения был муж последней, врач Осип Михайлович Коган.

По воспоминаниям Серовой, Коган «выделялся из общего типа молодёжи необычной сдержанностью и мрачной молчаливостью». О нём шли таинственные слухи, будто он желает собрать людей, недовольных «реальной жизнью», и поселиться с ними «вдали от суетного мира» общиной, среди членов которой обязательно должны были быть всевозможные специалисты, в том числе художники, музыканты и поэты. Доктор утверждал, что современные люди живут в «ненормальных условиях, которые мешают им развить свои природные способности», и предлагал изменить эти условия путём организации общины. Идеал Когана носил отчётливо коммунитарный характер: он призывал к *самосовершенствованию в кругу друзей*, «в условиях, диктуемых новейшей наукой, современным искусством и согретом высшей любовью ко всякому, признавшему себя единомышленником»(22).

Среди участников кружка, помимо Коганов и Серовой, называют имена И. Виардо, Е.И. Бларамберг, А.Ф. Волкова, А.К. Вильберг

и даже И.К. Дебогория-Мокриевича, но нет данных о том, кто именно из них переселился в деревню. Интересно, что современники вспоминают о них, завсегдатаях дома Серовых, как о «нигилистах» — вопрос о связи нигилизма и коммунитаризма нам ещё придётся обсудить (23).

О внутренних порядках в колонии известно лишь в связи в пребыванием там Серова — у него остались неприятные воспоминания об общине, где ему пришлось испытать на себе трудовые идеалы коммунитариев и суровую педагогику Н. Н. Коган. Особенно «невыносимо отвратительным» было для него мытье посуды, входившее в круг обязанностей маленького мальчика: «без омерзения он не мог вспоминать грязную, жирную воду в тазу и липкий комок-мочалку» (24). Серов на всю жизнь получил отвращение к физическому труду, и только события 1905 г. заставили его переосмыслить детские впечатления (25).

Будущий художник полюбил лишь одного общинника, Александра Павловича Фронштейна, который рассказывал ему сказки и всячески потешал. Фронштейн, гарибальдиец и участник Парижской коммуны, позднее вместе с Н.Н. Коган принял участие ещё в одной общине (на Волковском хуторе в Полтавской губернии), а Коган стала одним из основателей знаменитой Криницы. Просуществовала община в Никольском не больше года, распавшись в 1872 г. О причинах неудачи известно только то, что «среди её членов начались недоразумения» (26).

Примерно в 1873–1877 гг. в Сочинском отделе Черноморского округа близ Туапсе имела место попытка создать «интеллигентную» колонию при активном участии С.Н. Кривенко (27). Идея общины принадлежала участникам народнического кружка, группировавшегося вокруг Кривенко в Борисоглебском уезде Тамбовской губернии в конце 60-х — начале 70-х гг. Данные о составе колонии неполны, часть общинников жила в ней не постоянно, а лишь с весны по осень, всего их было около 20 человек.

Среди участников этого поселения особого внимания заслуживают биографии двух человек, тесно связанных с историей коммунитарного движения. Тамбовский дворянин, известный в будущем публицист Сергей Николаевич Кривенко (1847–1906) провёл детство в имении отца, учился в Воронежском кадетском корпусе (28) и Первом

военном Павловском училище, после окончания которого почти сразу вышел в отставку. В 1869 г. он стал вольнослушателем Технологического института. В связи с тем, что научного интереса к «технологиям» у Кривенко не было — это особенно заметно по его успеваемости в институте, Г.Н. Мокшин предположил, что выбор места учебы связан с обсуждавшимся среди его друзей планом организации производственных артелей и заводов(29).

В конце 60-х гг. Кривенко участвовал в работе народнического кружка в Борисоглебском уезде, который ставил перед собой «культурническую» цель «занять в уезде положение, которое дало бы... возможность направлять народную жизнь к лучшему, к охранению от бюрократического произвола и экономической эксплуатации». В кружок входила местная интеллигенция: некая госпожа Д., «женщина с видным общественным положением и влиянием», доктор, судья, судебный следователь, четверо агрономов, два юриста, два местных помещика и несколько сочувствовавших из местных обывателей. Кружковцы планировали «устраивать больницы и школы, банки и промышленные ассоциации, а впоследствии и фабрики; предполагали показывать пример рационального хозяйства, пользу введения машин, выгодность лучшего севооборота, думали снимать землю большими участками, чтобы раздавать её по той же цене по мелочам, освобождая таким образом крестьян от переплат съёмщикам; выдавать авансы под работу, чтобы избавить их от невыгод зимней наёмки; устраивать более выгодный сбыт их произведений, чтобы избавить их от скупщиков и т. д.» (30).

Рассчитывая, что их опыт в случае удачи послужит примером для других, участники кружка мечтали, что через несколько лет уезд «процветёт»: «покроется общественными фабриками, цветущими общинными садами и вообще сделается образцом благосостояния для всей России; как газеты будут писать о нём, как станут туда приезжать туристы из Европы и восхищаться успехами свободной России и творчеством общинного духа, как устроители такого благополучия получат приглашение устроить то же самое и в других губерниях»(31). В качестве одного из направлений деятельности предполагалось устройство «постоянного образцового хутора, где хозяйство было бы последним словом агрономической науки, где были бы введены всевозможные машины»(32). При хуторе хотели завести

школу и практические занятия. Строили планы переселения в Сибирь, в Америку и на Кавказ.

Деятельность кружка привлекла внимание властей, и он прекратил своё существование, но часть его участников отправилась на Черноморском побережье для основания общины. Для приобретения участка было организовано товарищество, часть которого состояла из «москвичей» — в основном вкладчиков денег, а другая — из тех, кто должен был составить в общине рабочую силу. Членами товарищества стали О.А. Оленина, Е.А. Филомофитская, А.А., В.А. и А.Н. Немчиновы, П.А. Евреинов, С.Н Кривенко, И.М. Мальнев, В.К. Оленин, И.Г. Фрейберг.

В 1875 г. к колонии присоединился Александр Николаевич Лодыгин (1847–1923), известный изобретатель-электротехник. Он был сыном помещика Тамбовской губернии, учился вместе с другом своего детства Кривенко в Тамбовском, а затем в Воронежском кадетских корпусах. Ради науки оставив военную службу, ко времени поселения в общине он уже успел изобрести угольную лампу накаливания, получить за неё Ломоносовскую премию и погореть вместе с фирмой, организованной для эксплуатации этой лампы. Туапсинская община, в строительство помещений и хозяйство которой колонисты вложили массу труда и денег, освещалась лодыгинскими электрическими лампами.

Поселение прекратило своё существование внезапно: весной 1878 г. было проведено новое межевание земель, и только что с большим трудом и финансовыми затратами отстроенная колонистами усадьба с частью земель была объявлена принадлежащей соседу. Уже после русско-турецкой войны выяснилось, что роковой для колонии передел земли был ошибочным. Кривенко купил здесь маленький участок, планируя новое поселение, но пригодился он лишь в качестве дачи.

Знаменитая община русских эмигрантов в Канзасе существовала с осени 1875 по лето 1877 г. Она была довольно крупной: на участке земли в 160 акров (около 65 га) поселились 9 мужчин, 6 женщин и несколько детей. К основанию Канзасской общины причастны три человека с замечательными биографиями — В. Фрей, А.К. Маликов и Н.В. Чайковский.

Вильям Фрей (1839–1888), настоящим именем которого было Владимир Константинович Гейнс, представлял из себя совершенно

особую среди шестидесятников личность. Происходил он из дворян Эстляндской губернии, воспитывался в Брест-Литовском кадетском корпусе и Дворянском полку. В 1858 г. Гейнс был зачислен в лейб-гвардейский финляндский полк, а в 1858–1860 гг. учился в Артиллерийской академии. После окончания в 1864 г. геодезического отделения академии Генштаба, обладавший незаурядными математическими способностями, он был прикомандирован для научных занятий к Пулковской обсерватории.

Есть источники, свидетельствующие, что Гейнс был причастен к революционному движению. Трудно сказать, в чём конкретно состояло сотрудничество Гейнса с революционерами и что вызвало его разрыв с ними, известно только, что в то время он пережил тяжёлый духовный кризис и был близок к самоубийству(33). Неожиданным выходом из положения показалась ему идея эмиграции в Америку.

Мечты об Америке возникли у Гейнса, видимо, как и у многих его современников, после прочтения «Новой Америки» Диксона(34). В 1868 г., будучи капитаном Генштаба, Гейнс бросает карьеру и, женившись на Марии Евстафьевне Славинской, вместе с женой покидает Россию. Став американским гражданином, Гейнс меняет своё имя на новое — Вильям Фрей, жену его отныне зовут Мэри Фрей. В первоначальных планах молодожёнов было поступить в Онеиду — общину американских перфекционистов. В письме к её основателю Нойесу Фрей писал, что долгие раздумья о жизни и изучение общественных наук привели его к убеждению, что «полное счастье невозможно без коммунистической жизни, и только такая жизнь соответствует духу истинного христианского учения и разумным потребностям человека»(35). Однако в Онеиду супруги не вступили, вероятно, им не понравилось её «направление», о котором они могли узнать со слов побывавшего в ней И.К. Дебогория-Мокриевича (Фрей переписывался с ним)(36).

В Америке Фрей стал горячим последователем «религии богочеловечества» О. Конта. Подобно Конту, он рассматривает общество как «морфологическое единство, организм, все части которого существуют лишь постольку, поскольку существует организм... Фрей полагает, что человеку по самой его природе свойственно любить других людей и заботиться о некотором сообществе, часто в ущерб

собственной личности» — это свойство религиозные позитивисты называли «инстинктом альтруизма»(37). При этом «кроме “инстинкта альтруизма” человеку присуща потребность в причастности к чему-то, что он считает высшим, более сильным и прекрасным, чем он сам. Эту потребность Фрей называет “религиозным чувством”»(38). «По мнению Фрея, современное ему общество переживает переходный период от устаревших религиозных представлений христианства к новой религии» — контовской «религии человечества», в которой образ Христа заменяется образом Человечества — Великого Существа: «новый Бог — “Человечество” — олицетворяет собой всё лучшее, что есть в людях, и единство всех людей в пространстве и времени»(39).

Коммунитарный идеал Фрея в то время ещё не освободился от идеи революции. По-революционному надеясь на сокрушение старого строя и замену его новым, Фрей однако уже не доверял тем абстракциям и неопределённым общим словам о будущем обществе, которые были приняты Базельским конгрессом Интернационала, и считал, что необходимы практические социальные эксперименты в рамках маленьких коммунистических колоний, которые без революционной борьбы пытались бы выработать образ жизни, ведущий к достижению наибольшего счастья (40). Мысль проверить социалистические идеалы на себе самих, осуществив эксперимент в масштабах небольшой общины добровольцев, являлась одним из наиболее логичных мостиков, который вел людей из революционного движения в коммунитарное. Брат жены Фрея писал, что, «не задаваясь грандиозными целями об изменении социальных условий в движении человечества и т. п., и в то же время держась действительности, Гейнс начал “перевоспитание” с самого себя» (41).

Списавшись с другим энтузиастом коммунитаризма, фурьеристом А. Лонглеем, Фрей с женой и маленькой дочерью Беллой перебрались к нему в общину «Union», которая просуществовала два года и распалась из-за того, что часть её членов пожелала ввести «свободную любовь». Семья Фрея захватила из этой общины с собой доктора Бригса, с которым в январе 1871 г. основала новое поселение (назвав общину «La progressive») в Канзасе близ недавно основанного города г. Седарвейл (Сидервейл). Из предыдущего опыта Фрей вынес убеждение, что для того, чтобы община была успешной,

её члены должны быть близки по духу. К новой колонии присоединилась семья русских эмигрантов, принявших фамилию Бруков. С ними Вильям и Мэри Фрей скоро поссорились, и те стали жить отдельно.

Ч. Нордхоф включил общину В. Фрея в свой справочник «коммунистических обществ Соединенных штатов» (отметив её малые размеры, но важное значение в связи с необычным национальным составом) и опубликовал проект её конституции, принятой теми троими взрослыми людьми, которые жили в общине к концу первого года её существования (42). Согласно Конституции, Бригс был президентом, Фрей — секретарем, его жена — казначеем, а вскоре присоединившийся к ним спиритуалист Трюман стал распорядителем работ.

В «La progressive» часто наведывались русские радикалы, связывавшие с Америкой свои самые смелые мечты; в разное время в ней проживали младшие братья А. Добролюбова Иван и Владимир, член кружка «американцев» Г. А. Мачтет, Вл. Муромцев, скульптор Фёдор Каменский и другие.

В 1875 г., когда колония едва сводила концы с концами, в Канзас прибыли русские эмигранты — последователи религии «богочеловечества» А. К. Маликова, и обе группы, соединившись, создали новую общину. «Богочеловечество», в чём-то родственное религиозному позитивизму, как довольно стройно сформулированная теория содержит в себе ярко выраженную коммунитарную идеологию, ещё больше свидетельств коммунитаризма устремлений «богочеловеков» можно получить при внимании к психологической стороне их биографий.

Александр Капитонович Маликов (1839–1904) родился в Покровском уезде Владимирской губернии в семье зажиточного крестьянина. Окончив Московский университет по юридическому отделению, в 1863 г. он работал судебным следователем в Жиздринском уезде Калужской губернии, откуда был уволен после того, как встал на сторону рабочих в конфликте с администрацией Мальцовских заводов. К этому же времени относится инициированное им с А. А. Бибиковым дело по преобразованию одного из Жиздринских заводов на артельных началах, подхваченное ишутинцами.

Благодаря хлопотам своего университетского преподавателя Константина Петровича Победоносцева, Маликов был переведён

судебным следователем в Псковскую губернию, где был арестован в мае 1866 г. в связи с делом Д. В. Каракозова. На суде он был признан невиновным в принадлежности к тайному сообществу, но за недонесение о подготовке побега Н.Г. Чернышевского его выслали в Архангельскую губернию, после чего опять с помощью Победоносцева он был переведён в Архангельск секретарем губернского статистического комитета, а в 1873 попал в Орел, где служил в правлении Орлово-Витебской железной дороги. Именно здесь в начале 1874 г. он начал распространять среди своих товарищей (многие из которых были революционерами) религиозно-нравственное учение о «богочеловечестве».

По воспоминаниям В. И. Алексеева, Маликов проповедовал необходимость нравственного совершенствования каждого отдельного человека, «он утверждал, что божественное начало есть в каждом человеке. Стоит только поверить в это (найти в себе Бога), и всё порочное и злое отпадёт от людей, мир людской обновится, и настанет на земле рай»(43). При этом конечной целью самосовершенствования мыслилось переустройство общества: «мир, гармония, справедливость должны быть не только в душе каждого человека, но должны проникать во все общественные, социальные, международные отношения людей. Тогда сами собою прекратятся и исчезнут и войны, классовый антагонизм, и все пороки»(44). Удивившая прежних товарищей «реабилитация» религии была у Маликова направлена на достижение коммунитарного идеала: с его точки зрения, религия служит цели сведения «всех и *отличных* чувств и мыслей целых обществ в единую чувство и мысль, направленную к общему благу, и соединяющую живой вязью людей в одну семью»(45).

В короткое время последователями Маликова стали двое молодых офицеров-артиллеристов Н.Н. Теплов и Д.А. Аитов, выпускник Петербургского университета В.И. Алексеев, бывший студент-медик Московского университета С.А. Клячко, слушательница петербургских медицинских курсов К.С. Пругавина, его старый друг А.А. Бибиков, Н.С. Бруевич, некто Святский, М.В. Хохлов, какой-то Смольянинов, Л.Ф. Эйгоф и, наконец, Н.В. Чайковский. Они, в отличие от своих товарищей, всё больше укреплявшихся в революционных воззрениях, стали склоняться к идее «мирной пропаганды и отрицанию насилия»(46). По признанию С.Ф. Ковалика, Маликов «в кругах

молодёжи пользовался сравнительно большой, хотя и не всегда положительной (в смысле одобрения его миросозерцания) популярностью», к нему приезжали революционеры, «в сердце которых копошился ещё червь сомнения», причём в какой-то момент убеждённым революционерам показалось, будто дело принимает серьёзный оборот, и в Орёл послали делегатов, «чтобы на месте оценить опасность» (47).

Арестованный, Маликов на первом же допросе вместо показаний начал проповедовать своё учение, говорить о «необходимости нравственного совершенствования, о развитии религиозного чувства и сознания, о достижении того высокого идеала, который должен приблизить человека к Богу» (48). Ради освобождения главного «богочеловека» В. И. Алексеев в очередной раз обратился за помощью к Победоносцеву, которому объяснил, что Маликова «нельзя смешивать с революционерами», так как «богочеловеки» и революционеры преследуют разные цели (49). То ли проповедь «богочеловечества», то ли заступничество Победоносцева сделали своё дело, и Маликов был освобождён, хотя распространение его учения было запрещено.

Николай Васильевич Чайковский (1850–1926) попал под влияние Маликова и его идей как раз в тот момент, когда его кружок переживал кризис. Неудовлетворённые книжным делом и просвещением рабочих, чайковцы искали более широкого поля для деятельности. В начале 1874 г. Чайковский решил, что не может «больше жить для условных полезностей революционных программ» и «должен найти абсолютное Благо и абсолютную Правду, чтобы жить ими» (50). С тех пор чайковцы разделились на две неравные группы: для меньшей из них исходом кризиса стало «богочеловечество», для большинства же — «хождение в народ» с целью революционной пропаганды. Н. В. Чайковский, осмысливая это разделение, впоследствии констатировал: «как два сука одного и того же дерева, мы разрастались в разные стороны» (51).

Встретившись в Орле с А. К. Маликовым, Чайковский быстро проникся его учением, о близости которого своему внутреннему настроению он писал: «я это *чувствовал* по самому своему характеру, но *не знал* до этой минуты» (52). В письме от 19 апреля 1875 г. Д. А. Клеменцу, бывшему соратнику, он пытался объяснить своё

новое мировоззрение, которое утверждало приоритет личного нравственного перерождения людей в противовес борьбе за изменение экономического и социального порядка. Одним из главных аргументов Чайковского против революционных идей было его убеждение в том, что в жизненно важных вопросах человек не вправе решать ни за кого, кроме себя, и особенно это относится к недопустимости для интеллигенции вершить судьбу народа(53).

Среди участников общины заслуживает упоминания Василий Иванович Алексеев (1848–1919), автор воспоминаний, из которых для истории коммунитарного движения важны рассказы не только о «богочеловечестве» и поездке в Америку, но и о его жизни в Ясной Поляне в качестве учителя детей Л.Н. Толстого(54). Пребывание Алексеева у Толстых пришлось на время духовного переворота писателя, и алексеевская интерпретация «богочеловеческих» идей, а также его личные нравственные убеждения произвели большое впечатление на Льва Николаевича. Помимо несомненного философского родства «богочеловечества» и учения Л.Н. Толстого, обращает на себя внимание своеобразная символическая преемственность между жителями Канзасской общины и Л.Н. Толстым: именно Алексеев, мастер на все руки, научил Толстого шить сапоги и увлёк его идеей необходимости личного физического труда(55), а В. Фрей, будучи в 1885 г. в гостях у Толстого, заразил его вегетарианством (ниже я расскажу о других таинственных пересечениях судеб «интеллигентных» общинников разных поколений и направлений).

В Канзасской общине жили В.И. Алексеев, Н.С. Бруевич, С.А. Клячко с женой, А.К. Маликов с женой Е.А. Маликовой, К.С. Пругавина, Вильям и Мэри Фрей, М.В. Хохлов, Н.В. Чайковский с женой, Л.Ф. Эйгоф, несколько детей. Первое время в колонии царили энтузиазм и согласие, но очень скоро начались взаимные недоразумения и ссоры, которые Фрей попытался урегулировать введением жёсткого режима, после чего община стала разваливаться. Сначала перешёл на соседское положение А.К. Маликов, его примеру последовали некоторые другие, потом общинники начали покидать поселение, и к лету 1877 г. колония почти совсем развалилась.

После распада общины земля и инвентарь остались тому, на чьи средства она была организована. Часть полуголодных колонистов на занятые деньги вернулась в Россию, некоторые остались в эмиграции.

Среди последних был Н.В. Чайковский, который, оставив общину в июле 1877 г., попытался прокормить свою семью, зарабатывая физическим трудом, но не справился с этим делом и в начале 1878 г. поселился в сектантской общине шеккеров(56).

Большинство участников Канзасской общины никогда больше не принимало непосредственного участия в коммунитарном движении, однако это правило не относится к В. Фрею и, с оговорками, В.И. Алексееву и А.К. Маликову. Последние по возвращении в Россию сделали попытку вновь поселиться на земле (вместе с А.А. Бибиковым), только не на общинных, а на соседских началах(57). Однако новая попытка не удалась, и пути бывших «богочеловеков» разошлись.

В отличие от всех остальных Фрей принял участие ещё в нескольких коммунитарных проектах. После неудачи совместного с «богочеловеками» поселения он основывает ещё одну общину под названием «Investigatrice», где настойчиво культивирует религиозный «элемент», необходимость которого для успеха общинного предприятия он вывел из всего опыта основания «утопических» коммун, в том числе и своего собственного. После распада этого поселения, в 1882 г., Фрей вновь берётся за общиностроительство, помогая группе еврейских беженцев из России организовать в округе Дуглас штата Орегон коммуну «Новая Одесса»(58). Среди других еврейских сельскохозяйственных поселений США эта община была уникальна тем, что преследовала не экономические, а чисто идеалистические цели(59). Фрей был избран её президентом, работал вместе со всеми, а в свободное время читал лекции по арифметике и геодезии, по моральным и социальным вопросам в духе позитивизма.

После распада «Новой Одессы» в 1884 г. Фрей переселился в Англию, а летом следующего года приехал в Россию с целью посвятить Л.Н. Толстого, сочинения которого недавно прочёл, в «религию Человечества»(60). На Толстого, несмотря на все их разногласия, он произвёл самое доброе впечатление, и впоследствии писатель отзывался о нём как о «святом человеке».

В России, пропагандируя при всех возможных случаях и обстоятельствах учение о лучшей жизни, Фрей преследовал главным образом «идею организации братства, составляющую существенное условие для выработки лучших отношений и более совершенных

форм человеческого общежития, чем современные, основанные на буржуазном начале, на индивидуализме»(61). Теперь он уже резко выступает против революционных методов. «Из того, что я узнал и видел в России, — писал Фрей, — я убеждён, что можно в России устроить братство хоть сейчас, были бы только хорошие люди, не революционеры; но братства эти должны спрятаться в себя, лукавить перед начальством, то есть перед становыми, урядниками, попами и тому подобными субъектами, быть тише воды, ниже травы и отложить пока всякую попытку к словесной пропаганде... Ведь такие братства могли бы иметь громадное влияние. Русское общество чрезвычайно чутко к явлениям подобного рода. Между ними есть люди, способные ужиться вместе и очаровывать других силою личного примера»(62). С такими проповедями Фрей выступал на вечерах у А. М. Калмыковой, И. Е. Репина и других, в числе его слушателей были и будущие члены братства «Приютино» — одни из немногих, на кого его идеи произвели сильное впечатление.

Широкомасштабной пропаганды идей религиозного позитивизма Фрей в России не мыслил до тех пор, пока в ней нет свободы совести. Поэтому он решил вернуться в Англию и там основать братство позитивистов. В Лондоне ему некоторое время удавалось поддерживать небольшую позитивистскую общину, но здоровье его, подточенное постоянным недоеданием — Фрей жил очень бедно — слабело. Незадолго до смерти Фрея охватила «страшная тоска по родине», но выехать в Россию он не сумел. 17 ноября 1888 г. Фрей умер и был похоронен на кладбище Edmonton рядом с могилами Дж. Эллиота и Дж.Ст. Милля. Проститься с ним пришли более ста человек — весьма значительное число для эмигранта и позитивиста.

2. «Интеллигентные мужики» А. Н. Энгельгардта

В российском коммунитарном движении последней четверти XIX в. прослеживаются лишь два идеологических течения «авторского» характера. Речь идет об идеях А.Н. Энгельгардта и Л.Н. Толстого, и хотя их последователи отличались значительной духовной само-

стоятельностью, большинство современников знало их именно как «батищевцев» и «толстовцев».

Бывший офицер-артиллерист и профессор химии Александр Николаевич Энгельгардт был сослан в своё имение Батищево за «революционную пропаганду» в 1871 г. За несколько лет ему удалось превратить ранее запущенное имение в «хозяйственное Эльдорадо» (хотя это вовсе не означает, что оно начало приносить прибыль). Благодаря «Письмам из деревни», первое из которых появилось в №5 «Отечественных записок» за 1872 г., к концу 70-х батищевское хозяйство стало знаменитым. При этом, как через двадцать лет напишут о нём в некрологе, этот трезво мысливший хозяин, «делец, практик с удивительными организаторскими и предпринимательскими способностями, ...был и остался до конца дней своих неисправимым, часто наивным, *идеалистом*»(63).

Идея «интеллигентной» деревни возникла у Энгельгардта около 1877 г. Он был уверен, что главная беда нашего сельского хозяйства — в отсутствии в деревне образованных людей, в том, что знания, получаемые на народные деньги, не возвращаются крестьянам, что отсутствует связь между теорией и практическими нуждами сельского хозяйства. В седьмом «Письме», опубликованном в 1879 г., он писал: «А где же теперь прогресс в хозяйстве? Кому же известно то, что выработано наукой, и кем оно применяется? Где, кроме дутых фальшивых отчётов, существует это пресловутое рациональное хозяйство? Что вышло из всех этих школ, в которых крестьянские мальчики отбывали агрономию? Что вышло из этих опытных хуторов, ферм, учебных заведений? Что они насадили? Да, наконец, куда деваются агрономы, которых выпускают учебные заведения? Одни идут чиновниками в коронную службу, другие идут такими же чиновниками на частную службу, где прилагают свои агрономические знания к нажиму крестьян посредством отрезок, выгонов»(64). Помочь деревне, решил Энгельгардт, можно только путём возвращения в неё культурных сил, чего можно достичь посредством воспитания из образованных людей, к какому бы сословию они не принадлежали, настоящих сельских хозяев, не только обладающих знаниями по агрономии, химии и другим необходимым для сельского хозяйства наукам, но и умеющих своими руками выполнить любую крестьянскую работу. Эти люди могли бы составить целые

«интеллигентные деревни» или просто расселиться среди обычных крестьян — так, чтобы само их присутствие оказывало культурное воздействие на окрестное население.

В седьмом и десятом «Письмах» (1879, 1881 гг.) Энгельгардт призвал образованных людей «на землю»: «Неужели же участь всех интеллигентных людей служить, киснуть в канцеляриях? Неужели же земля не привлечет интеллигентных людей? ... Интеллигентный человек нужен земле, нужен мужику. Он нужен потому, что нужен свет для того, чтобы разогнать тьму. Великое дело предстоит интеллигентным людям. Земля ждет их, и место найдется для всех»(65). Однако кто же согласится на такие жертвы, кому захочется поменять городской комфорт, защищенность и благополучие на тяжкий труд с негарантированными результатами, материальные лишения и отсутствие культурного общения? В поиске таких людей Энгельгардт сделал ставку на молодёжь — самую беспокойную, идеалистически настроенную, энергичную, мобильную и альтруистичную часть общества: «Мало ли теперь интеллигентных людей, которые, окончив ученье, не хотят удовлетвориться обычною деятельностью — не хотят идти в чиновники? Люди, прошедшие университет, бегут в Америку и заставляются простыми работниками у американских плантаторов. Почему же думать, что не найдётся людей, которые, научившись работать по-мужицки, станут соединяться в общины, брать в аренду имения и обрабатывать их собственными руками при содействии того, что даёт знание и наука?»(66).

Таким образом, решаясь на свой «эксперимент», Энгельгардт основывал свои надежды на успех с тем, что искомое им настроение уже существовало в среде молодёжи. Более того, интеллигенты, желающие научиться работать по-крестьянски, появились в его имении ещё до публикации седьмого письма. По данным сына Александра Николаевича, Николая Энгельгардта, первый практикант приехал в Батищево летом 1875 г., это был офицер, герой взятия Ташкента, с двумя Станиславами за боевые заслуги (67). Работал ли кто-то в имении в 1876 г., мне неизвестно, но на следующий год практикантов было уже двое, а потом с каждым годом их приезжало всё больше и больше. Всего Н.А. Энгельгардт говорит о 70 или 79 (55 мужчин и 24 женщины), из которых 14 получили аттестаты об умении отлично работать (68). При этом он не считал «наезжавших

на несколько дней, на неделю и быстро остывавших в своём юношеском, непрочном порыве», тех, кто «приезжал в Батищево посмотреть, поучиться, поработать, живя на деревне и похаживая в имение». В реальности желающих было так много, что Энгельгардт просто не мог принять их всех (содержание практикантов обходилось довольно дорого, да и не все имели намерения, на которые он рассчитывал, — научившись работать, «сесть на землю», т. е. сделаться интеллигентным крестьянином).

Ученики Энгельгардта получили прозвание «тонконогих». По свидетельству А. П. Мертваго, бывшего батищевского практиканта, это прозвище обязано своим появлением первому приехавшему в Батищево учиться работать «интеллигенту», у которого были тонкие ноги, по другим данным, тонкие ноги считались крестьянами характерным признаком вообще любого образованного человека. Н. А. Энгельгардт объясняет происхождение прозвища тем, что так прозвали интеллигентов крестьяне за узкие брюки, а девушек стали звать «тонконожками» уже сами практиканты, перенявшие крестьянский язык. Так или иначе, это прозвание вошло в обиход и широко использовалось посвящёнными.

В конце 70-х—80-х гг. взгляды Энгельгардта уже утратили свою революционную окраску. Ставя перед интеллигенцией в деревне чисто «культурнические» задачи, он резко осуждал не только революционные методы, но и революционный образ мышления. Он просил своих детей предупреждать желающих учиться работать в Батищеве, что «не сочувствует революционерам, радикалам и прочим» (69). Петербуржцев, среди которых особенно сильны были революционные настроения, Энгельгардт считал людьми, испорченными политикой, и не верил, что они способны к созидательной деятельности. В 1881 г., когда к нему поступали письма принять в работники в основном из столицы, он жаловался: «Нынче ко мне просится много тонконогих, но, к сожалению, всё больше из Петербурга, откуда редко *приезжают дельные люди*. До сих пор из Петербурга всё больше были пустые болтушки, которые потом и сами не знают, зачем приехали» (70).

С одной стороны, главной задачей «интеллигентных» поселений бывший профессор считал привнесение в деревню культуры и просвещения. Он утверждал, что переделывать общественные отно-

шения нужно снизу, а не сверху: не с новой крыши начинают перестраивать дом, а с укладки прочного фундамента, фундаментом же государства служит народ. Если он будет сознателен, то и государственное здание завершится соответствующей крышей. Общины интеллигентов должны послужить «самыми лучшими» хозяйственными «образцами для крестьянских общин», в противовес «всяким образцовым казённым фермам или образцовым помещичьим имениям»(71).

С другой стороны, во взглядах Энгельгардта был один нюанс: он вовсе не ставил перед молодыми людьми цели непосредственного влияния на крестьян. Он утверждал, что в деревне молодёжь должна селиться не ради народа, а ради себя, ради своей совести: «Сочувствую я тем просвещённым людям, которые, сознав несостоятельность своей жизни, не удовлетворяясь деятельностью, представляющеюся им среди правящего класса, идут в мужики (без всяких задних мыслей) для того, чтобы трудами рук своих зарабатывать свой хлеб и жить не в разладе со своей совестью». Иначе таким людям «жизнь не в жизнь»: «он это делает для себя без всяких предвзятых мыслей о влиянии, которое будет оказывать, о полезности своей деятельности» (72). «*Каждый прежде всего должен очиститься сам, не заедать чужой жизни.* Остальное приложится»(73), — этот принцип, близкий всем российским коммунитариям, всё же не снимал вопроса о том, как именно можно стать нужными, полезными окружающим людям.

Из учеников Энгельгардта вышло немало настоящих работников, а для некоторых из его практикантов сельское хозяйство — единоличное или коллективное — стало делом всей жизни. Было и несколько попыток организовать «интеллигентные» деревни. В департаменте полиции заметили, что практиканты Энгельгардта, побыв некоторое время в его имении, «предпринимают затем поездки по России и приобретают участки земли, занимаются устройством самостоятельных сельскохозяйственных ферм или заводов, привлекая в свою очередь к участию в этом деле на социальных началах лиц из интеллигентной молодёжи»(74).

Первой земледельческой колонией, основанной учеником Энгельгардта З.С. Сычуговым, была община в починке Красная глинка (иначе — Вишневые холмы) Уфимской губернии. Просуществовало

это поселение недолго: возникнув в августе 1878 г., к весне 1880 оно уже распалось.

Зот (Изот) Семенович Сычугов (1851–?) родился в бедной семье деревенского священника Вятской губернии, воспитывался в атмосфере «высокой религиозности», «питая свой дух житиями святых и настраивая своё воображение на идею мученичества за веру Христа»(75). Пройдя духовную семинарию, он поступил в Вятское земское училище для распространения технических и сельскохозяйственных знаний и подготовки учителей.

Это было необычное училище. Оно было призвано давать глубокие знания по общеобразовательным предметам, сравнимые с университетским уровнем(76). Сычугов и его товарищи (среди которых были братья Степан и Павел Халтурины) были чрезвычайно увлечены учёбой, мечтая о будущем общественном служении в качестве народных учителей и ничуть не увлекаясь ни обычными для молодёжи формами досуга, ни политикой. Приезд в город в 1873 г. сосланных петербургских студентов изменил настроение вятской молодёжи: она стала интересоваться политическими вопросами и подумывать о пропаганде социалистических идей среди крестьян. С подачи петербуржцев учащиеся образовали две коммуны-общежития, которые просуществовали считанные месяцы и распались, вызвав глубокое разочарование, причём часть их участников уехала в Америку с целью продолжить эсперимент(77).

Захваченный общими настроениями, в 1874 г. Сычугов принял участие в «хождении в народ» и был арестован, судился по процессу 193-х. Однозначно квалифицировать его убеждения того времени как революционные вряд ли возможно: при обыске у него нашли записку, по мнению полиции, «составляющую программу партии, в которой выражалось мнение о необходимости идти в народ и сначала сеять рожь и прочие хлеба, а затем уже и идеи»(78). На самом деле это была цитата из популярного в то время «культурнического» романа Д. Мордовцева «Знамение времени».

Выйдя из тюрьмы, Сычугов узнал из сельскохозяйственной литературы об Энгельгардте, написал ему письмо и был принят «рабочим» в сезон 1877 г.

Николай Энгельгардт вспоминал его как «сильного, высокого юношу, энтузиаста», почтительно звавшего его отца «учитель!»(79).

Успешно пройдя обучение и получив от Энгельгардта аттестат, где говорилось о том, что он научился сельскохозяйственному труду и перечислялись работы, которые он умеет делать, Сычугов решил «сесть на землю». Один энтузиаст дал ему бессрочный и беспроцентный кредит в полторы тысячи рублей на организацию «интеллигентной» общины(80). К предприятию присоединилась семья Семёна Вадиковского, товарища Сычугова по училищу, привлекавшегося вместе с ним по обвинению в революционной пропаганде.

Жизнь колонистов была трудной и скудной, хозяйство не ладилось. Община распалась из-за взаимной неприязни Вадиковских и Сычугова. Недовольство Зотом было вызвано его руководящей ролью в хозяйстве: как человек умеющий работать и любящий труд, он стал как бы большаком в общине(81). Кроме того Семён Вадиковский пытался обвинить Сычугова в том, что он совратил его с пути истинного, заставив бросить науку. После нескольких крупных ссор Сычугов был вынужден уйти из общины, прихватив, впрочем, с собой Анну Вадиковскую, на которой женился.

В такой трудный для него момент Сычугов встретился с В. В. Еропкиным, управлявшим имением Белый ключ Бирского уезда Уфимской губернии. В то время в Белом ключе жили несколько интеллигентов, мечтавших об устройстве общины, среди которых была уже знакомая нам Н. Н. Коган. По рассказу Н. А. Энгельгардта, «усталый от серой, тяжёлой жизни, Зот подпадает под влияние более изящного по образу жизни кружка людей» и «почти отрекается от мужицкого идеала», и тогда Энгельгардт высылает ему моральное подкрепление — лучшего работника лета 1879 г. Виктора Веселовского(82). Веселовский в красках описал ту нищету, которую он застал в развалившейся Красной глинке в мае 1880 г.(83). Познакомившись, «тонконогие» за одну ночь сговорились на новое «интеллигентное» поселение, которое возникло осенью 1880 г. в Бирском уезде Уфимской губернии после объединения с кружком Еропкина. Так произошло соединение двух течений коммунитарного движения, причём этот союз впоследствии послужил основой для самой крупной и успешной «интеллигентной» общины — Криницы.

Имение Белый ключ было арендовано В. В. Еропкиным в начале 1880 г., община же в нём существовала с весны 1881 по весну 1882 г., после чего почти в полном составе переселилась в Полтавскую

губернию. Поселение изначально рассматривалось как временное: общинников тянуло «куда-нибудь поюжнее, или на Кавказ, или там в Азию»(84). За те четыре года, на которые была арендована земля, планировали «сколотить денег» для переселения на юг, занимаясь «коммерцией» на устроенных Еропкиным заводах, относительно которых в полиции очень беспокоились, не на «социальных» ли они началах(85).

Есть сведения, что в общину входили в том числе и местные жители — учительницы уфимской гимназии, чиновник, бросивший службу ради жизни в колонии, крестьянский юноша — сирота из родного села писателя С.Я. Елпатьевского, первый ученик школы того же села, которого Еропкин сделал механиком на своей лесопилке(86). В колонии жило множество детей, родных общинникам и приёмных, при этом важной составной частью коммунитарного идеала Н.Н. Коган — ученицы Ушинского — была особая педагогика.

Поселение в Белом ключе — первое, в связи с которым в истории «интеллигентных» земледельческих общин встречается имя будущего основателя Криницы Виктора Васильевича Еропкина (1848(50)–1909). Еропкин получил блестящее домашнее образование, а в Московском университете окончил два факультета — юридический и математический. Поступив в университет, он резко порвал с аристократической средой и, отказавшись использовать семейные средства, стал сам зарабатывать на жизнь уроками. По данным Г. Василевского, будучи студентом, он много путешествовал, пешком обошёл Германию, Францию, Англию, интересуясь техникой различных производств и кустарными промыслами, особенно обращая внимание на производство школьных принадлежностей и наглядных учебных пособий(87).

В начале 70-х гг. Еропкин организовал столярную артель из крестьян, а в 1878 г., занимаясь в Москве книжной торговлей, он устраивал на своей квартире негласные съезды учителей сельских школ, которых к тому же снабжал книгами из своего магазина(88). В конце 1870-х или в 1880 г. в Москве им была организована мастерская учебных пособий под фирмою «Еропкин и К°», изделия которой он старался сделать как можно дешевле и доступней для деревни(89). Примерно в то же время Еропкин вместе с С.П. Белоярцевым и знакомым нам по колонии в Никольском А.П. Фрон-

штейном открыли молочную, где полиция иногда фиксировала встречи состоявших у неё на подозрении лиц(90).

По данным властей, «мастерские при фабрике Еропкина устроены были на началах ассоциации или рабочей общины», и «все расходы и траты рабочих уплачивались всею артелью»(91). Еропкина подозревали в том, что он только «слывёт за гуманного демократа, в сущности же он тонкий, неуловимый пропагандист, подготовлявший в своих мастерских социал-демократов, помещая их затем, по своей рекомендации, в другие мастерские заведения»(92). Сам Еропкин считал свой артельный опыт неудачным: получая высокие зарплаты, «вместо саморазвития и сознания своих обязанностей перед семьёй, обществом, народом, мастеровые завели себе хороший костюм, золочёные часы с цепочкой, котелок на голову и галоши на ноги, стали усиленно посещать цирки, загородные гулянья, а семьи оставались без ухода, дети — без образования»(93). С ростом благосостояния артель «пропитывалась буржуазным духом в прямой пропорциональности, и, когда дело мастерской сложилось как устойчивое и выгодное, то идейная связь, какая была между рабочими и В[иктором] В[асильевичем], порвалась окончательно» (94).

Уфимские общинники из батищевцев были недовольны тем, что вынуждены изменять своим идеалам, используя дополнительные, неземледельческие, источники доходов. Запланированных четыре года колонисты на месте не продержались, и после трагической смерти В.А. Веселовского 25 мая 1882 г. основной состав общины перебрался в Полтавскую губернию, где была организована новая «интеллигентная» община.

Следующим по времени основания после Красной глинки и Белого ключа коммунитарным поселением практикантов Энгельгардта была «тонконогая» колония в сельце Букове по соседству с Батищевым (Суткинская волость Дорогобужского уезда Смоленской губернии). Она расположилась на 80 или 95 десятинах земли с усадьбой и хозяйственными постройками и просуществовала с сентября 1881 по весну 1884 г.

По социальному составу община была довольно пёстрой, среди её участников числились бывшие военные и даже, по слухам, драматические актеры(95). Точный список членов колонии установить очень трудно потому, что в Букове перебывала масса гостей, но обычно

в ней жили от 8 до 12 человек (А. А. Басенский с женой, К.П. Белорусцев, Ф.Н. Волынский, В.К. Гласко, П.Е. Добровольский, К.Н. Лодыгина, Л.И. Покровская, В.И. Скороходов, И.М. Соколов, А.Д. Страхов, М.Д. и М.А. Шишмаревы, В.М. Якушев).

Идея устроить «интеллигентную» деревню рядом с Батищевым появилась прежде всего у самого Александра Николаевича. По воспоминаниям Скороходова, летом 1881 г. он с большим энтузиазмом развивал подобные планы(96). Тогда и сложился костяк будущего поселения — восемь мужчин и две женщины, большинство которых работало у Энгельгардта ещё в предшествующий сезон и на тот год съехались специально для организации поселка. Накануне поселения батищевцами было выработано нечто вроде устава, идея которого принадлежала Энгельгардту. Для того, чтобы следить за общим ходом работы, выбрали распорядителя — Ивана Макаровича Соколова.

Буково было приобретено на деньги Шишмаревых — «капитанов», как их все назвали (глава семейства до выхода в отставку был капитаном артиллерии), аренда же была оформлена на имя Соколова. Михаил Дмитриевич Шишмарев представлял из себя «пленительного по простоте, деликатности и задушевности культурного русского военного». Жена его Марья Андреевна — дочь адмирала Никонова и сестра известных в будущем революционеров — была «прелестная женщина с античным профилем»; физически слабая, она «не могла одолеть... тяжести полевых работ, но горела народнической идеей»(97). Перед тем, как приобрести Буково, семья Шишмаревых уже пыталась устроиться «на земле» в Крыму, но, при всём коммунитаризме устремлений, этим людям, видимо, было не суждено сделаться сельскими хозяевами за их неспособностью переносить тяжести сельского труда.

Буковская колония — одна из тех немногих общин, которым удалось хорошо наладить хозяйство. Однако разногласия между общинниками начались почти сразу, ещё в первый год поселения. Споры велись по принципиальным вопросам формы собственности, организации работ, допустимости применения наёмного труда. «Капитаны», владевшие имением, почти не жили в нём и не занимались хозяйством, объясняя свои отъезды действительно слабым здоровьем Марьи Андреевны. Но даже издалека Шишмарев пытался руководить общиной, и у буковцев возникли вопросы, на каких

основаниях они живут и на кого работают. Соколов, арендатор земли и распорядитель работ, хотел, чтобы поселок развивался «в духе общины», а «капитаны» стояли за артель(98). Не было согласия и в вопросе о допустимости наёмного труда. Сезон 1883 г. был отмечен нарушением всех батищевских принципов: колонисты брали взаймы деньги, пользовались наёмным трудом.

Конфликты привели к тому, что, наложив некоторые финансовые обязательства на буковцев, Шишмаревы вышли из членов общины, так же поступили и другие женатые общинники(99). Колонисты уходили один за другим, и к январю 1884 г. в Букове остались лишь И.М. Соколов и Ф.Н. Волынский, третий же член считался их батраком. После того, как главный работник Букова Соколов, женившись на соседней помещице, покинул колонию, она прекратила своё существование.

А.Н. Энгельгардт разочаровался в «тонконогих» после разрушения и этого, третьего поселка «интеллигентных мужиков», и в 1884 г. прекратил приём практикантов, занявшись чисто научными опытами(100). Ещё раньше он начал посылать прибывавших в Батищево интеллигентов к крестьянам ближайших деревень. Его сын в одном из своих очерков констатировал, что с распадом Букова «направление, вызванное, с одной стороны, "Письмами из деревни", а с другой — нашими народниками-беллетристами, сменилось иным движением, начало которого лежало в Ясной Поляне»(101). С.Н. Кривенко призывал не смешивать эти два направления, однако вряд ли это возможно: с середины 80-х по 90-е гг. возник ряд коммунитарных общин, среди членов которых были и бывшие «тонконогие», и те, кого принято называть «толстовцами».

3. Коммунитарные общины 80-х—90-х гг.

История «интеллигентных» земледельческих колоний полна таинственных встреч и скрещений судеб. Участники общин самых разных лет и самых несхожих взглядов очень часто пересекались в своей деятельности, а иногда и основывали совместные поселения. Описанное выше слияние батищевцев с еропкинцами в конце концов

привело к организации Криницы, в некоторых чертах которой воплотились идеи Л.Н. Толстого и отчасти Н.Н. Неплюева. В Трудовое братство последнего иногда наведывались «толстовцы». Учителем детей Толстого был член канзасской общины В.И. Алексеев, позднее он дружил с «толстовцами» и по приглашению Еропкина учил сыновей Н. Н. Коган, подготовляя их к поступлению в сельскохозяйственную школу Неплюева. А.Н. Лодыгин в начале 1870 г. давал уроки слесарного искусства группе интеллигентных молодых людей и барышень, организованной Н.Н. Друцкой-Соколинской и В.С. Серовой, — это была подготовка к жизни в смоленской «интеллигентной» колонии. Во время своего заграничного путешествия Н.Н. Коган встречалась с В. Фреем и была одно время увлечена его идеями. Автору биографии В. Фрея Н. В. Рейнгардту однажды пришлось брать под своё поручительство освобождение арестованного «толстовца» И.М. Клопского... И таких случаев в истории коммунитарного движения очень и очень много! Похоже, дело было в том, что, несмотря на внешние различия взглядов, коммунитарии разных направлений были настолько одиноки в российском обществе последней четверти XIX в., что, ощущая своё духовное родство, старались держаться вместе.

Коммунитарии-семидесятники, представители кривенковской (в лице А.Н. Лодыгина) и когановской (в лице М.А. Быковой) групп «интеллигентных» общинников пересеклись с батищевцами и «толстовцами» (в лице В.И. Скороходова) в попытке организовать «интеллигентное» поселение близ Туапсе в 1882 г.

Тем же летом 1881 г., когда в Батищеве намечалась Буковская община, обсуждался и другой проект, автором которого был А. Н. Лодыгин. В 1880 и 1881 гг. в имении Энгельгардта работали две его сестры, Елена и Клеопатра. Елена, мечтавшая со своим женихом П.С. Николаевским и братом поселиться на Кавказе, специально приехала к Энгельгардту подучиться хозяйству, а заодно завербовать членов для будущей колонии. Она стала соблазнять лучшего работника того лета В. И. Скороходова отправиться с ними на Кавказ.

Скороходов писал, что в планах Лодыгина было «возобновление колонии, существовавшей там до войны 1877 г.». Елена со слов брата рисовала заманчивые картины кавказской природы на берегу моря и утверждала, что на новых поселенцев Кавказа будет легче

влиять, чем на население центральных губерний. Скороходов, пожив немного в неудовлетворившем его Букове, отправился в Питер познакомиться с Лодыгиным, и тот произвёл на него «сильное впечатление своей энергией, определённостью и предприимчивостью»(102).

Одной из целей поселения было задумано устройство школы Марии Арсеньевны Быковой (Богдановой), подруги Н.Н. Коган и В.С. Серовой, педагога-новатора, у которой на руках было более десяти воспитанников, включая детей осужденных революционеров. Быкова давно мечтала открыть свободную школу и пансион на началах трудовой жизни и свободного воспитания, но правительство повсюду преследовало её, не давая устроиться. Лодыгин надеялся, что на Кавказе её оставят в покое.

Помимо производственных и педагогических идей Лодыгин развивал Скороходову свою «теорию освобождения земли из рук захвативших её помещиков и кулаков, свой план устройства кооперативных колоний и способов добывания капиталов». Скороходов предлагал Лодыгину поселиться в Букове, там же устроить и школу, но Лодыгин отказался: он «всё ещё жил воспоминаниями о бывшей там [на Кавказе] колонии и невольно заражал любовью своей к Кавказу» (103).

В Петербурге нашлось более десятка человек, желавших присоединиться к задуманному предприятию, в основном «учащаяся молодёжь — студенты и курсистки, люди без всяких средств, пробивавшиеся скудными уроками»(104). Скороходов сомневался в их умении работать. Идеал компании был чисто коммунитарным. Молодёжь, собираясь у Лодыгина, с энтузиазмом спорила о том, где лучше поселиться и как лучше помогать порабощенному и непросвещённому народу — «разрешением этой трудной задачи и считалось устройство общин и прежде всего на Кавказе, в виду изобилия там природных богатств». Вряд ли кто-то из них когда-либо жил в деревне, однако никто не сомневался, что предприятие скоро даст прибыль и на полученные деньги можно будет организовать другие общины, «которые таким образом составят целую сеть экономических организаций на началах коллективного труда, чуждого всякой эксплуатации и основанного на принципе полной оплаты всей ценности труда»; при этом «никаких насильственных ниспровержений существующего строя не предполагалось»(105).

4 Зак. 3195

Община так и не состоялась. С весны 1882 г. на участке поселился Скороходов и занялся устройством хозяйства, летом приехала Быкова со своими воспитанниками. Однако Елена и её муж остались недовольны выбранным местом, а сам изобретатель с некоторых пор стал удивлять Скороходова своими странностями: «он слал телеграммы иногда слов по 200 и удивительного содержания: то предлагал мне войти в переговоры с наместником относительно прорытия шлюзового канала от Туапсе до Майкопа, то советовал доставать какие-то затонувшие в Черном море корабли с несметными будто бы богатствами». Оказалось, что Лодыгин заболел воспалением мозга и не контролировал своё поведение(106). В декабре Скороходов уехал в Петербург, и в полиции с облегчением вздохнули: «за время проживания его здесь ничего предосудительного в политическом отношении за ним не замечено; равно не обнаружено никаких данных, которые указывали бы на стремление со стороны Скороходова устроить ферму на социалистических началах» (107). Школу М. А. Быковой, несмотря на покровительство попечителя округа, полиция запретила.

После неудачи с Лодыгиным В. И. Скороходов, получив по наследству большое имение в Псковской губернии, пробовал устроить в нём поселение интеллигентов, но дело и здесь не пошло. Тяжело переживая очередную неудачу, он открывает для себя Евангелие и отныне предпочитает говорить о своём коммунитарном идеале на языке христианства. В коммунитарном движении в это время начинается «толстовский» этап: зимой 1887 г. Скороходов отправляется в Смоленскую губернию к А. В. Алёхину, увлечённому идеями Л. Н. Толстого и мечтающему организовать большую «интеллигентную» общину.

Новое коммунитарное поселение общинников, покинувших Белый ключ после смерти Виктора Веселовского, возникло летом 1882 г. в Гадячском уезде Полтавской губернии на арендованном у А. Ф. Волковой хуторе Волковском. В общине поселились сама А. Ф. Волкова с дочерью, «официальный арендатор» З. С. Сычугов с женой и детьми, Н. Н. Коган, А. П. Фронштейн с женой Т. С. Любимовой, брат А. А. Сычуговой Вася Вадиковский. Полиция заволновалась: «все эти лица вели крайне странный образ жизни: сами исполняли все как сельскохозяйственные, так и домашние работы, избегали вести

переписку через местные почтовый учреждения, ни с кем не сближались и тщательно старались расположить в свою пользу крестьян, для чего между прочим сдавали им в аренду по 3 рубля за десятину землю, которую сами арендовали по 10 рублей». На хуторе были произведены два обыска, нашли лишь переписку общинников и «две гектографированные тетради антирелигиозного содержания», принадлежавшие Н. Н. Коган. При этом «содержание письма Басенского доказывало, что гадячская сельскохозяйственная община ставит себе целью жить своим трудом, не эксплуатируя никакой живой силы, и что в разных местностях существуют другие такие же общины, основанные по инициативе Еропкина»(108).

Волковский хутор был лишь временным пристанищем этой группы общинников, и община на нём прекратила своё существование в январе 1884 г. Всю землю с постройками общинники передали в аренду крестьянам. Большинство колонистов отправилось на юг, чтобы основать самую жизнестойкую и крупную «интеллигентную» земледельческую общину — Криницу.

В Полтавской губернии в то время была и другая колония, в которой проживала одна оригинальная личность, — это поселение 1882 г. в деревне Сербановка Пирятинского уезда Полтавской губернии. Среди её членов назывались имена И. Арешковича, О. И. Второвой, И. М. Клопского, М. Н. Серовой, Л. Скоробогатко, Н. Шминке. Какие цели преследовала эта община, с уверенностью сказать нельзя, но вполне вероятно, что стремления сербановских поселенцев были коммунитарными: среди её членов были люди, имена которых упоминаются в связи с другими коммунитарными общинами, к тому же, по наблюдениям полиции, «члены пирятинской общины вели себя так же странно, как и гадячской»(109).

Той самой оригинальной личностью в общине был Иван Михайлович Клопский (1852–1898) — скандально известный в широких общественных кругах «толстовец». Сын дьякона, окончивший философское отделение Ярославской духовной семинарии, Клопский учился то на физико-математическом, то на медицинском факультете Московского университета, потом перевелся в Петербург. О взглядах Клопского-студента у нас информации нет, но ходили слухи о его причастности к «Народной воле». В 1879 г. или около того Клопский «ездил в Нью-Йорк, желая поселиться в Америке, но по

незнанию языка принужден был возвратиться в Россию»(110). После Сербановки Клопский зачем-то заехал в Батищево, а затем стал «переезжать с места на место, посещая, главным образом, земледельческие общины»(111). «Толстовцы» подозревали, что он агент полиции, что, видимо, не имеет серьёзных оснований, потому как сами жандармы удивлялись этим подозрениям.

В воспоминаниях А.С. Буткевича есть яркая характеристика этого человека, образ которого широко известен по «Моим университетам» М. Горького, где он выведен в главе «Толстовец», а также по воспоминаниям И.А. Бунина(112). Буткевич писал: «Кто он был, откуда появился, чем занимался, остается для меня тайной и до сих пор. Одно несомненно: это был бродяга по натуре, своего рода вечный жид, обошедший, кажется, все толстовские колонии»(113). Мемуарист привёл примеры эпатирующего поведения Клопского, подчеркнул некоторые качества его характера, описание которых говорит о том, что Горький создал художественный образ, довольно близкий к действительности. Так, очень близко к Горькому, Буткевич рассказывает, что «навязчивой идеей Клопского была уверенность в своей неотразимости для женского пола, что давало повод к бесконечным недоразумениям», подчеркивает «изумительную силу логики» Клопского: «Это был гениальнейший софист. В спорах он никогда прямо не возражал. С какой-то дьявольской усмешечкой сократовским методом последовательных вопросов и утверждений он заставлял растерявшегося, затравленного противника разбивать самого себя, признавать ложь правдой, а правду ложью» (114).

Поразительными были последний период жизни этого человека и его смерть. Клопский эмигрировал в Америку, поселился в Калифорнии, где вёл «тоже оригинальный образ жизни». Хорошо на этот раз зная английский язык и умея работать, он мог в короткое время заработать себе денег на длительный срок, «тогда он бросал работу и отправлялся проповедовать деловым янки, но оставался одинок, так как американцам он был невыносим. В Лос-Анджелесе, например, устраивался парк. Неуживчивый с людьми, Клопский сделал себе будку из картона и лёгких планок, принёс, поставил её в парк и стал в ней жить, питаясь консервами, фруктами и другими продуктами… Наконец, он обратил на себя внимание полиции, и она прогнала его из парка. Тогда он перенёс свою будку в неразделанную

часть парка, но когда его стали снова гнать: “Везде чужая земля, а где же моя? где свободное место для человека?” — запротестовал он. Его посадили в сумасшедший дом, откуда его удалось освободить после почти целого года хлопот. Затем прошёл слух, что ему трамваем отрезало обе ноги»(115).

Биография И.М. Клопского занимает особое место в истории коммунитарного движения, потому что в ней коммунитаризм наиболее ярко проявился в своём контркультурном качестве. Из-за своей экстравагантности Клопский казался «интеллигентным» общинникам чужим, но, несмотря на преувеличенный радикализм его поведения, он в крайней форме демонстрировал ту модель отношения к общепризнанным нормам, которой следовали в более мягких вариантах почти все участники коммунитарного движения.

Как было показано, наличие психологической потребности в коммунитаризме не обязательно означало приверженность коммунитарному общественному идеалу, но и сам коммунитарный идеал не всегда отливался в форму земледельческой общины, хотя в последней четверти XIX в. она была наиболее популярной. В середине 80-х гг. в Петербурге возникло Приютинское братство — кружок друзей-единомышленников, студентов и курсисток, с участием Д. И. Шаховского, В. И. Вернадского, С. Ф. и Ф. Ф. Ольденбургов, И. М. Гревса, А. А. Корнилова и других, стремившихся найти «истинные начала жизни». Это братство, на мой взгляд, — яркий пример иной формы реализации коммунитарного идеала, отличной от «интеллигентной» земледельческой общины, возникновение которого также связано с общественной и психологической атмосферой эпохи.

Есть много данных в пользу того, чтобы именно коммунитарные стремления считать важнейшим мотивом образования кружка. Интересно, что на его членов большое впечатление произвела «Исповедь» Л. Н. Толстого, а последним толчком к организации братства послужила их встреча с В. Фреем, хотя его позитивизм их не увлёк. Пытаясь выработать свою идеологию, молодые люди вслед за В. С. Соловьевым шли по пути осознания своего кружка как «коллективной личности»(116).

Их идеал общежития был локализован в сельской местности, однако они не стремились к земледельческому труду (у всех был стойкий интерес к научной работе), а просто хотели иметь «место

отдыха и убежище в возможных превратностях судьбы». Мечтая купить имение и заранее придумав для него название — Приютино, молодые люди сплотились в тесный кружок, отличительным признаком которого было интенсивное духовное общение. Основной целью братства стало «путём личного самосовершенствования служить своему народу на том поприще, которое каждый из них себе изберёт»(117). Таким поприщем они не хотели признать «партии и другие политические организации, которые, по их мнению, преследовали цели лишь внешние и создавали лишь видимую связь людей. В то же время они были убеждены, что нравственное совершенствование должно происходить не единолично, а в кругу людей, преследующих одни и те же цели, работающих вместе и объединённых внутренней духовной связью»(118).

В середине 80-х на черноморском побережье Кавказа в Новороссийском округе Черноморской губернии неподалеку от деревни Береговой и Геленджика появилась колония Криница, которую называли также «Толстовской», что неверно, «Интеллигентской», что уже точнее, «Еропкинской» или «Береговой». Сами криничане в юбилейный год выпустили большую и интересную книгу о своей общине(119), однако подавляющее большинство сохранившихся до наших дней источников по её истории не было доступно нам при работе над этой книгой, так как хранится криничанский фонд в архиве краеведческого музея г. Геленджика, который, видимо, в настоящее время закрыт.

В 1885 г. В.В. Еропкин купил у государства под общину 250 десятин (к которым позднее добавилось ещё 100)(120). Весной 1886 г. на участок прибыли первые 8 членов Волковской колонии. Криница в дальнейшей своей долгой истории знала всякие времена, но число её участников никогда не было меньше 15, а иногда превышало 50 человек(121).

Данные о составе общины чрезвычайно неполны. Среди криничан в разное время упоминались имена основателей Еропкина, Сычуговых, Коган, а также В.Д. Березневского, В.А. Вадиковского, П.З. Гаскевич, Л.А. Догодина, Е.А. Ивановой, С.Г. и М.Ф. Калитаевых, А.Н. Каневского, М.П. Кожушко, Ю.И. Колодезной, И.М. Кравченко, А.Г. Макеева, И.И. Салоида, А.Н. Хабарова, А.Ф. и Н.Ф. Шлапаковых и других. В колонии перебывало огромное количество

гостей — до 1901 г. её посетили порядка 800 человек. Некоторые жили в Кринице в качестве испытуемых практикантов, были и такие, для которых колония была вроде дачи(122). Кроме того Криница брала на воспитание детей. Еропкин в общине почти не жил, его делом было зарабатывать деньги (в то время он работал директором писчебумажной фабрики в Пензе).

От большинства других коммунитарных поселений Криница отличалась наличием большого и продуманного хозяйства, отлаженностью быта, строгим распорядком внутренней жизни, существованием правил приёма новых членов, интенсивным общением с окружающим населением и даже собственными традициями и праздниками. Свой коммунитарный идеал криничане формулировали и переформулировали неоднократно. Иногда в общине существовало несколько соперничавших вариантов его определения, чаще всего отражавших наличие болезненного для Криницы конфликта поколений (старшего — в лице основателей и младшего, которое представляли не дети основателей, а вновь поступавшая в общину молодёжь).

На мой взгляд, стоит привести компромиссное определение коммунитарного идеала Криницы, относящееся уже к началу XX в., как оно было высказано в новогодней речи одним из её членов. Это наиболее зрелая и законченная формулировка коммунитарного общественного идеала из всех, созданных в российском движении: «Для осуществления наших стремлений к истинной жизни мы остановились на земледельческой общине, но мы не стоим за общину как внешнюю форму жизни, а стоим за общинность как духовное начало, как душевную предрасположенность, как сердечное стремление человека слить своё "я" с другими для выполнения смысла нашей жизни, как этот смысл освещается моральными и научными системами, объясняющими связь человека с беспредельным миром и истиной»(123). Таким образом, криничане понимали задачи улучшения общества как необходимость «обновить жизнь внутренне осуществлением единства духовного», что, как показал им опыт, «невозможно вне признания Абсолютного Начала, свободное служение которому внутренне проникало бы всю нашу жизнь и организовывало её»(124).

При этом, не принимая обвинений представителей других направлений общественного движения в уходе от мира и сосредото-

ченности исключительно на проблемах личной нравственности, криничане считали свой идеал именно общественным: «...Разве нашей целью было физически трудиться? Разве наша община преследовала задачи только личного совершенствования? Разве мы отреклись от мира, чтобы создать монастырь? Почему никто, или почти никто, не связывал задач общины с радикальным социальным переустройством существующего порядка? Почему общество не видело, что община отнюдь не уходит от жизни, а, наоборот, даёт ей надлежащее направление, настаивая на общинности между людьми? Вопросы о свободе личности, о нормальном развитии общества, о возможности уничтожения существующего рабства экономического и политического, разве эти вопросы не стоят фундаментом в нашем строе? Откуда же такое заблуждение, такая ошибка'? Или может быть все эти люди думают, что свободу им дадут помимо их личных усилий откуда-нибудь свыше, что обновление общей жизни возможно путём внешних реформ? что общество получит свой истинный, нормальный строй путём чисто механическим — изданием какого-нибудь закона? ...Думаем, что только новый религиозный подъём решит эти коренные вопросы»(125).

В начале века Криница переживала трудные времена из-за внутренних неурядиц, отягощенных тяжёлой болезнью Еропкина — основного добытчика денег (жившей не по средствам общине грозило разорение). Выход был найден в преобразовании Криницы в артель с официально утвержденным уставом (1912 г.)(126). Стоит ли считать эту дату временем распада общины, можно будет выяснить лишь в процессе отдельного исследования истории коммунитарного движения начала XX в.

Начало общественной деятельности Н.Н. Неплюева, творца уникального даже для российского коммунитарного движения Крестовоздвиженского Трудового братства, относится к рубежу 70-х и 80-х гг. Этот опыт стоит особняком среди других общин, так как почти единственным коммунитарием в Братстве был сам Неплюев, а остальными его участниками были крестьяне, для которых выбор данной формы общежития не был обусловлен коммунитарными мотивами.

Николай Николаевич Неплюев (1851–1908) родился в Черниговской губернии в старинной дворянской семье, глава которой,

будущий черниговский предводитель дворянства Н.И. Неплюев, пользовался репутацией реакционера. Образование, поначалу домашнее, Неплюев завершил в столице, поступив в 1869–1870 гг. приходящим учеником в первую Санкт-Петербургскую гимназию, после окончания которой был принят в число студентов юридического факультета Петербургского университета на разряд административных наук.

Окончив университет в 1875 г., Неплюев начал было дипломатическую карьеру в Мюнхене, но уже в 1877 г. бросил её и, возвратившись в Россию, поступил вольнослушателем в Петровскую академию. Сам он объяснял резкую перемену образа жизни работой совести, которая особенно давала о себе знать на светских вечерах, балах и высоких приёмах. После подобных мероприятий он часто ощущал духовное томление, его не покидало сознание собственной никчемности(127). Впоследствии Неплюев неоднократно рассказывал, что важную роль в принятии этого решения сыграло сновидение, повторявшееся шестикратно, где он видел себя в простой избе окружённым крестьянскими детьми с такими одухотворенными лицами, что он чувствовал необыкновенное умиротворение(128). Таким образом Николай Неплюев решился принять «нравственную ответственность за предков перед детьми народа» лично на себя, он вернулся в Россию и занялся делом народного образования.

С 1880 г. Неплюев поселился в родовых имениях в местечке Янполь и селе Воздвиженском Глуховского уезда Черниговской губернии. С помощью своей матери и сестёр Ольги Неплюевой и Марии Уманец, борясь с непониманием со стороны отца, Неплюев начал своё дело с того, что взял нескольких крестьянских детей из бедных семей и попытался дать им христианское воспитание и сельскохозяйственное образование. В 1885 г. в Воздвиженском им была учреждена мужская сельскохозяйственная школа, а в 1893 открыта и женская, рядом на хуторе Преображенском. Школы пользовались огромной популярностью среди крестьян, в них давалось не только специальное образование, но и религиозно-нравственное воспитание, специфика которого вызвала резкую полемику в прессе.

В августе 1889 г. состоялся первый выпуск мужской сельскохозяйственной школы. Из шести человек, получивших аттестаты, трое не захотели расставаться со своим воспитателем, и для них была

организована особая сельскохозяйственная община — Трудовое братство. Каждый выпуск давал Братству новых членов, оно росло, обрабатывало взятую у Неплюева в аренду землю, строилось и благоустраивалось. В 1893 г. в Воздвиженском был сооружён и освящён храм во имя Воздвижения Креста Господня, той же осенью сыграли первую в Братстве свадьбу. Иногда в него поступали новые члены со стороны, среди которых встречались представители дворянства и интеллигенции (А. А. Лютецкий, С.Д. Чалина и др.).

В то же время Неплюев занимался разработкой религиозно-нравственных вопросов: он опубликовал на свои средства множество брошюр, часть которых по цензурным причинам вышла за границей. Результатом его теоретической мысли была очень близкая к коммунитарной (но далеко не исчерпывающаяся этим понятием) идеология, намного более систематичная по сравнению со смутными идеями других коммунитариев, чьи мысли в большинстве случаев так и не стали теориями. К тому же она носила церковно-православный характер, то есть претендовала на то, чтобы быть принятой «внутри церковной ограды», хотя представители духовной власти отказывали ей в православии, считая Неплюева протестантом.

Существование Трудового братства подлежало официальному оформлению. И светские, и особенное духовные власти опасались Неплюева, ведомого сильным религиозным чувством, и всячески препятствовали его начинаниям. Устав Православного Крестовоздвиженского Трудового братства, составленный по образцу, принятому тогда для уставов церковных братств, но носивший на себе печать религиозно-общественных взглядов автора, был утверждён лишь 23 декабря 1893 г., а указ Синода об открытии Братства вышел 8 октября 1894 г. Неплюев считался Блюстителем братства, которое управлялось Думой, а делилось на братские семьи, каждая из которых занималась особым видом деятельности (семья учителей, прачек и т.д.) и носила имя какого-нибудь святого или члена царствующей семьи.

Уже несколько архаичный для 80-х и особенно 90-х годов «кающийся дворянин» Неплюев рассматривал свою деятельность как «плод покаяния за предков»(129). Есть свидетельство, что и революционер народник Д. А. Лизогуб, в начале 70-х гг. мечтавший

об «интеллигентной» колонии с целью привлечения в деревню культурных сил, мог оказать влияние и на Неплюева(130). Однако Неплюев, в отличие от других семидесятников, был религиозным человеком в истинном смысле этого слова и расценивал Трудовое Братство как «разновидность плода, которое во все времена приносило святое дерево, прежде в форме братских общин первых веков христианства, потом в форме аскетических трудовых братств — общежительных монастырей»(131). В 1892 г. в прошении в Синод Неплюев сформулировал цель организации братской артели как «ограждение ближних» «от назойливых искушений современной жизни» и «доставление желающим возможности жить с теми, кто воистину о Христе брат для них по духу», цитируя слова псалма: «как хорошо и как приятно жить братьям вместе»(132). Таким образом, общинный идеал Неплюева основывался на образе тесного кружка единомышленников, стремящихся жить праведно.

К 1900 г. членов Братства было 150 человек, а вместе с воспитанниками школ общее число «неплюевцев» превышало 300. В декабре 1901 г. Неплюев передал в дар Братству недвижимое имущество, состоявшее из более чем 16435 десятин земли с лесом, постройками и заводами. Несмотря на то, что Братство знало трудные времена, когда недовольство некоторых его членов «духовным деспотизмом» блюстителя ставило его на грань разрушения, Неплюев считал свой опыт удавшимся. В 1903 г. он писал: «Двадцати лет радостных трудов оказалось достаточным, чтобы частный человек мог подарить церкви и отечеству своему живую, здоровую клетку, состоящую из живых духом и здоровых телом и духом людей, сплоченных любовью к Богу и к друг другу в одну братскую семью, полную духа мира и единения в братолюбии...»(133).

Блюститель мечтал, что дело Трудового братства будет подхвачено и другими, по всей России будут возникать новые братства, и не только земледельческие, а ещё и промышленные, торговые, братства людей либеральных профессий. Цель же — не столько экономическая, сколько нравственная — «докажем возможность организации всех родов труда, земледелия, промышленности и торговли на братских началах, чуждых тех приманок корысти, которые обращают весь мир в одну биржу»(134).

Скоропостижная смерть Неплюева в 1908 г. не означала конец его дела. Блюстительницей Братства стала М.Н. Уманец, а воспи-

танные им братчики сумели справиться и с хозяйством, и с внутренним управлением общины, число членов которой росло и вскоре достигло 500 человек. После Октябрьской революции христианские формы общежития Трудового братства были превращены в «коммунистические», на его месте были коммуна, артель и совхоз. Выселение в начале 30-х гг. братчиков из Воздвиженска обернулось не только ломкой их судеб, но и полным забвением дела Неплюева и его идей. И только с середины 80-х потомки членов Трудового братства активно принялись за восстановление их памяти, и сегодня на Украине, в с. Воздвиженском Сумской области, существует Музей-усадьба Н.Н. Неплюева, где в сентябре 2001 г. был торжественно отмечен 150-летний юбилей со дня его рождения.

Коммунитарное движение конца 80-х—90-х гг. представлено в основном общинами, имевшими репутацию «толстовских», но на деле объединявшими сторонников самых различных коммунитарных идеологий. Особенностями «толстовского» этапа являются предпочтение языка христианства для определения своего идеала; активное стремление к сотрудничеству с сектантами; участие в общественных акциях широкого масштаба, вроде помощи голодающим и переселения духоборов; стойкое тяготение к устройству «интеллигентных» колоний на юге, иногда совместно с крестьянами или сектантами; увеличение количества общин в жизни отдельного участника коммунитарного движения, связанное с вынужденным переселением на новое место и перенесением туда прежней общности. Благодаря «толстовству» в 90-е гг. российский коммунитаризм начинает восприниматься современниками в качестве отдельного направления общественного движения.

Мы не случайно используем слово «толстовство» в кавычках: к участникам «интеллигентных» земледельческих общин, имевших репутацию «толстовских», это определение можно применять лишь весьма условно. «Толстовские» колонии последней четверти XIX в. объединяли людей самых различных философских взглядов и религиозной ориентации(135). Учение Толстого чаще всего было идеологически родственно их мировоззрению, но не совпадало с ним настолько, насколько это было характерно для взглядов ближайшего окружения Толстого — В.Г. Черткова, И.М. Трегубова, П.И. Бирюкова, А.Н. Дунаева, Н.Н. Ге и других.

Существование различия осознавалось самими общинниками и было подмечено их современниками. В. А. Маклаков, близко знакомый с «интеллигентными» общинниками, писал: «Название “толстовца”, которым злоупотребляли тогда, часто было вполне незаслуженно. Когда я позже самого Толстого узнал, я понял, что этих “хороших людей”, которые думали, что идут вместе с ним, он сам не считал своими единомышленниками. У него и у них отправные точки были разные»(136). При этом те, кого «тогда в общежитии называли толстовцами, были часто совсем не схожи друг с другом. Общее у всех было одно. Преобладание у всех моральной точки зрения, которая определяла их вкусы, взгляды и жизнь»(137). В.И. Алексеев утверждал, что «так называемых “толстовцев”» лучше было бы именовать «истинными христианами»(138).

В середине 20-х гг. в специальной статье, посвящённой «толстовскому» движению, один из дружественно настроенных по отношению к нему авторов подчеркивал, что «организационной целостности и идеологической братской спайки у толстовцев... почти не было. В прошлом были лишь отдельные моменты, сплачивающие и ставящие их на высокую степень единства». Среди таких моментов он назвал помощь голодающим, участие в переселении духоборов, протест против мировой войны. Однако, «несмотря на все попытки, жадно искомая формула, способная объединить толстовцев в понимании общественной идеи, так и не была найдена»(139). Обозначая тот признак, который отличает «толстовцев» от других борцов за свободу, автор указал на их принципиальное внимание к духовной жизни и «индивидуализм (в лучшем смысле этого слова)», которые можно объединить в понятии самосовершенствования: «Их девиз — служить людям, обществу можно только собственным примером. Они любят приводить известные слова А.И. Герцена: “Спасая себя, как много люди сделали бы и для спасения человечества”»(140).

Неортодоксальность по отношению к учению Толстого общинных идеологий была замечена и в полиции, которая сделала следующий вывод об одной из южных колоний: «Общину принято называть “толстовской”, но она далеко не исповедует всех принципов учения Толстого. Более того, она категорично высказывается против одного из главных принципов — “непротивления злу” и учит,

что злу нужно противиться всячески. То же нужно сказать и относительно предпочтения физического труда умственному: община старается уравновесить значение для человека того и другого»(141).

В конце 20-х гг. один из «ветеранов» коммунитарного движения М. В. Алёхин попытался дать определение «толстовству», имея в виду «интеллигентное» движение конца XIX — начала XX вв. Время написания этого документа наложило отпечаток на его язык, но тем более ценны его расхождения с обыденными представлениями о «толстовстве». «Были толстовцы и толстовцы», — писал Алёхин, указывая на неоправданно расширительное толкование этого понятия современниками. Он различал две группы «толстовцев» (он, как и я в данной работе, употреблял это слово чаще всего в кавычках): «тёмных», как их называла Софья Андреевна, и «ясных», «которые имели внешне приличный вид и благоговели перед Л[ьвом] Н[иколаевичем]». «Тёмные», в отличие от «ясных», — *непонятные*, грязные, неотёсанные, грубые. Эти группы «очень резко отличались, как по внешности, так и по внутреннему настроению и образу жизни»(142). В семье Л. Н. Толстого никто, кроме Маши и Тани, их не любил. Слуги Толстых, по свидетельству В. Микулич, называли «толстовцев» «господа ленивые», а Лев Львович сказал о них, что они «какая-то ходячая слякоть»(143).

Группа «ясных» — «теоретики», приближённые Толстого, собиратели и хранители его наследия («дух народничества не коснулся их»), они проводили в жизнь идеи Толстого в очень ограниченном масштабе. К ней Алёхин причислил И. И. Горбунова-Посадова, В. Г. Черткова, П.И. Бирюков, П.А. Буланже, И.М. Трегубова, Е.И. Попова. «Тёмных» Алёхин называл «революционными» и «активистами», так как они поменяли интеллигентный образ жизни на жизнь простого трудящегося человека.

Общее определение толстовского движения, данное М. В. Алёхиным, говорит о том, что настоящими «толстовцами» он считал «тёмных»: относя движение к 90-м гг., он писал, что в нём участвовала «довольно большая группа молодёжи, которая, вопреки общественности того времени, изменила в корне свою жизнь привилегированного класса на жизнь труженика-земледельца. Это опрощение и уход из культурных центров в народ, чтобы жить с ним одною трудовою жизнью, внося в его жизнь знания, которые улучшили бы

его материальное положение, агитируя словом и делом против зажиточного класса правительства, поповщины и военщины»(144). «Генеалогию» «толстовства» Алёхин вывел из «интеллигентных земледельцев» А.Н. Энгельгардта, который, по его мнению, дал первый толчок движению. Народников-революционеров он называл «народовольцами», разводя их с истинными «народниками», характерным признаком деятельности которых считал организацию «земельных общин, как основы экономического быта, признание самобытного исторического пути России»(145). С его точки зрения, сочувствовали этому направлению и «некоторые либералы-помещики», из которых Алёхин назвал лишь одно лицо, и, что очень характерно, это был Н.Н. Неплюев(146)!

Л.Н. Толстой, в отличие от А.Н. Энгельгардта, никогда сам не призывал молодёжь селиться общинами. Его отношение к «интеллигентным» колониям не было однозначным. С одной стороны, есть свидетельства, что приходившим к нему в поисках правды молодым людям он рекомендовал по крайней мере посетить их(147). Однако в его дневнике за 22 апреля 1889 г. есть такая запись: «Думал: Удаление в общину, образование общины, поддержание её в чистоте — всё это грех — ошибка. Нельзя очиститься одному или одним; чиститься, так вместе; отделить себя, чтобы не грязниться, есть величайшая нечистота, в роде дамской чистоты, добываемой трудами других»(148).

В.И. Скороходов писал, что Толстой «сочувственно относился к попыткам упрощения жизни, горячо радовался достигнутым успехам, но всегда предостерегал, что не следует увлекаться формой общинной жизни и проповедничеством, что самое важное — это свой внутренний мир, своя совесть, что не нужно предпринимать что-либо свыше своей совести, а всегда в согласии с ней». Он не приветствовал всё то, что относилось к «организации», «но общению между собой общинников сочувствовал и всегда рад был, если кто-нибудь из них заезжал к нему», «подробно расспрашивал обо всех» и даже хотел посетить какую-нибудь общину, «да так и не собрался»(149).

Расхождения во взглядах вполне осознавались «интеллигентными» общинниками второй половины 80-х—90-х гг., но они не очень протестовали, когда их принимали за последователей Толстого

и называли «толстовцами», ценя в нём, помимо его религиозно-нравственного учения, особенную притягательную силу личности, способность к пониманию: не случайно они не довольствовались его произведениями и упорно стремились в Ясную Поляну, встретить его живого, уверенные, что Толстой «знает что-то особенное о жизни»(150). И, как писал В.В. Рахманов, при личном свидании с Толстым громадное впечатление производило «не столько содержание самого разговора, сколько чарующая простота обращения, атмосфера душевной теплоты, та страстность, с которой обсуждались затрагиваемые вопросы»(151).

Первое поселение толстовцев старшего поколения (этих людей можно называть толстовцами без кавычек) возникло в 1886 г. на даче Уч-Дере Сочинского района Черноморской губернии. У основателей этой общины — людей немолодых — духовный переворот произошёл уже в зрелые годы. По разным источникам, колония просуществовала от 3-х месяцев до полутора лет, а состав её постоянно менялся. Инициатором организации общины был Николай Лукич Озмидов (1844 или 1843 — 1908), знакомый Толстого, в то время разделявший его взгляды. В колонии он поселился вместе со своей семьёй — женой и дочерью.

Наиболее примечательной личностью в Сочинской общине была Мария Александровна Шмидт (1843–1911). Родилась она в семье московского профессора фармакологии. После окончания курса в Александро-Мариинском институте работала классной дамой в Тульском епархиальном училище, а потом — в Москве воспитательницей в Николаевском институте для сирот-подростков. Шмидт была весёлой, общительной, любила театр и концерты, её обожали ученицы.

Однажды Мария Александровна вместе со своей подругой Ольгой Алексеевной Баршевой (1864–1893), не без внутреннего сопротивления, взялись за чтение «Евангелия» Л.Н. Толстого. Книга произвела такое сильное впечатление, что они решили познакомиться с Толстым и в короткое время стали его последовательницами. Для того чтобы новая жизнь не оставалась только на словах, Шмидт устроилась сестрой милосердия в больницу при Бутырской тюрьме, но не выдержала «ужасной жизни в тюремной больнице, с её грубостью, угнетением, вшами, похабством, сифилисом, развратом», «звоном кандалов под одеялом». Пытаясь найти «другую работу, не

казённую, работу, которая не требовала бы бесконечных компромиссов, не тёпленького местечка, а свободного труда, не противоречащего требованиям совести»(152), они с Баршевой узнали, что Н.Л. Озмидов собирает компанию для организации общины на Кавказе, и присоединились к ней.

Значительно моложе основателей была Анна Петровна Озерецкая, которая осталась недовольной общиной Озмидова и поступила на ткацкую фабрику в качестве простой работницы. Там её разыскал А.В. Алёхин и убедил поселиться в новой «толстовской» общине Шевелево (см. ниже). В Сочинской общине жил и молодой Сергей Дмитриевич Сытин (предположительно 1863–1915), младший брат знаменитого книгоиздателя. После нескольких лет бурной жизни, под влиянием Толстого и его единомышленников, он начал вести трудовую жизнь. Несмотря на неудачи тех общин, в которых он поселялся, он был благодарен Толстому за свершившийся с ним духовный переворот.

Община в Сочи была очень бедной, колонисты терпели большие лишения, жили в землянке «величиной с курятник», спали на полу, и лишь одной Баршевой отвели «комфортное» место на столе. Поселение посещало множество любопытствовавших, бесконечные разговоры и споры мешали работать. Как вспоминала Шмидт, «ртов было много, а работники разговаривают. Съели нас совсем приходящие». Община развалилась быстро: «борьба с природой, деспотичность и чрезвычайная нервность Озмидова делали жизнь в общине очень тяжёлой»(153).

После распада общины Шмидт и Баршева поселились в немецкой колонии близ Сочи, где арендовали себе небольшой участок с фруктовым садом. В 1893 г. Баршева скоропостижно скончалась, и тогда Шмидт переехала в имение Т.Л. Толстой Овсянниково и до конца своих дней жила своим трудом, обрабатывая огород.

Часть членов общины ещё до её распада перешла в общину К.М. Сибирякова около Туапсе, о которой у меня данных нет(154). Константин Михайлович Сибиряков (1854 — не ранее 1908) был сыном золотопромышленника, крупного землевладельца и братом Александра Михайловича Сибирякова — мецената и исследователя, именем которого был назван ледокол. Отказавшись от предпринимательской деятельности, Константин Михайлович тратил своё богатое

5 Зак. 3195

наследство на нужды народного просвещения. Одно время Сибиряков увлёкся революционными идеями, но вскоре разочаровался в них и сблизился с «толстовцами».

«Толстовская» линия коммунитаризма в очередной раз пересеклась с «батищевской», когда весной 1881 г. К.М. Сибиряков предложил одной из первых «тонконожиц» А.Н. Энгельгардта П.Н. Метелицыной средства на организацию колонии в Самарской губернии. Поселение это не состоялось, скорее всего, из-за вмешательства полиции(155).

В феврале 1886 г. Сибиряков писал Л.Н. Толстому, что желает устроить две общины — «интеллигентную» на Кавказе и «крестьянскую» в Самарской губернии, а также две сельскохозяйственные школы(156). Община в самарском имении Сибирякова появилась летом 1886 г., в ней приняли участие В.С. Миролюбов, В.Ф. Орлов, несколько учеников последнего по железнодорожному училищу и исключённые владимирские семинаристы. Поселились все в одном доме, для налаживания хозяйства в общину была приглашена крестьянская семья бывшего дворового, состоявшая из мужа с женой, дочери и сына. И если старшее поколение этой семьи готово было извлечь практическую выгоду из общежития, то младшее, как утверждал Кривенко, было близко к колонистам духовно.

Вскоре в колонии определились две партии: одна была за преимущественное внимание к хозяйству (её поддерживала крестьянская семья), другая стояла за чистоту «трудовой» жизни, отказываясь от применения столь необходимого для неустроенного хозяйства наёмного труда. В то же время шли споры о том, какие принципы положить в основу общинной жизни. Вероятно, Самарская община распалась не ранее осени 1889 г., когда Сибиряков сообщал в письме Толстому о неурядицах в ней(157).

Часть колонистов покинула общину из-за хозяйственных неудач, другая — по причине идейных разногласий. На место выбывших из Владимирской губернии приехали новички, среди которых были образованные девушки. В это время один из общинников женился на дочери крестьянина, семья которого входила в общину, и «молодуха-крестьянка стала тяготиться общей жизнью с мало знакомыми людьми». Сначала она стала просить мужа отделиться, а кончилось дело тем, что она насмерть отравилась(158).

После несчастного случая почти все члены колонии покинули её. Часть ушедших попыталась обосноваться на землях Сибирякова в другом его имении, по-видимому, в той Кавказской общине, куда уходили диссиденты из Сочинской колонии, но из этого ничего не вышло.

В каком-то из своих Самарских имений Сибиряков устраивал в 1886 г. сельскохозяйственную школу, куда по рекомендации Л. Н. Толстого учителем был приглашен бывший «богочеловек» В. И. Алексеев. Другое предприятие Сибирякова — Варваринская низшая сельскохозяйственная школа в поселке Елизаветино Черноморского округа, которую он в письмах называл общиной(159). Основана школа была в 1886 г., но оставалась без учеников до конца 1887 г., когда, наконец, в неё поступили 15 мальчиков, среди которых были греки, горцы и крестьянские дети из Новоафонского монастыря.

Директором школы стал В. Ф. Орлов, покинувший Самарскую общину. В одном из дел департамента полиции есть интересное свидетельство, где говорится, что школу Сибирякова предполагалось устроить по образцу школы Н. Н. Неплюева, хотя «подобные организаторы, как Орлов и другие, не создали даже пародии на школу Неплюева»(160). Скептическое отношение к Орлову было обусловлено тем, что, измученный тяжёлой жизнью, в то время он сильно пил и уже не контролировал своё поведение(161). В отсутствие Сибирякова и при его невнимании к материальной стороне предприятия школьный персонал перессорился друг с другом, и в 1890 г. школа прекратила своё существование.

Одним из наиболее примечательных участников коммунитарного движения 80-х гг. был Владимир Федорович Орлов (1841–1899 или 1843–1898). В молодости он проходил по нечаевскому делу, причастность к которому наложила неизгладимый отпечаток на его личность и здоровье. Орлов сблизился с Л. Н. Толстым в 1881 г., но толстовцем не стал, обладая значительной духовной самостоятельностью.

С конца 80-х Орлов всё дальше отходит от Толстого и пытается решать мучавшие его религиозные вопросы в духе православия. Новый круг его ближайших знакомых составили Ф. А. Страхов, Л. А. Тихомиров, В. С. Соловьев. Современники вспоминали о его огромном авторитете среди «толстовской» молодёжи, некоторые

«толстовцы» под влиянием Орлова обращались к православию. Как писал один из общинников, Орлов «был уже старик, но обладал большим красноречием... его красноречие влияло почти неотразимо. Я чувствовал, как он убеждает меня помимо моей воли»(162). По воспоминаниям Л.А. Тихомирова видно, что личность Орлова производила впечатление и на него. Дочь Ф.А. Страхова, близким другом которого был Орлов, писала о нём как о человеке «чрезвычайно интересном и замечательном», при появлении которого в доме её родителей туда стекалась интеллигенция со всей Москвы, готовая слушать его речи ночи напролёт(163).

С начала 1888 примерно по конец 1891 г. в с. Дугине Вышневолоцкого уезда Тверской губернии существовала одна из двух самых крупных и знаменитых «толстовских» общин. Основатель Дугинской общины Михаил Александрович Новоселов (1864–1940) был сыном директора одной из московских гимназий и выпускником историко-филологического факультета Московского университета. С детства знакомый с Толстым, в середине 80-х он считал себя его сознательным последователем, и на его московской квартире часто собиралась «толстовская» молодёжь. Иногда этот кружок бывал в доме самого Толстого.

Решение об основании «интеллигентной» общины в Дугине было принято на организованном этим кружком «съезде» «толстовцев», который состоялся в Москве зимой 1888 г. На «съезде» присутствовали В.И. Скороходов, Аркадий и Алексей Алёхины, М.А. Новоселов, И.Б. Файнерман, И.Д. Ругин и ещё несколько человек. Обсуждался вопрос о том, «как жить, чтобы слиться с народом, внося в его среду те знания, которые приобрели на его средства. Порешили покончить с жизнью в городе и привилегиями интеллигента и поселиться общинами в деревне, ведя жизнь крестьянина»(164).

После «съезда» появились общины в Тверской (Дугино), Харьковской (Байрачная), Смоленской (Шевелево), Херсонской (Глодоссы) губерниях, а также неизвестные мне поселения в Самарской, Киевской, Полтавской губерниях и на Кавказе. Помимо того, самостоятельно возникли «толстовские» кружки в имениях Д.А. Хилкова и А.М. Бодянского, установившие «постоянное живое общение» с колониями.

Организации Дугина предшествовал арест Новоселова, связанный с изданием им запрещённого «Николая Палкина» Л.Н. Толсто-

Л. Н. Толстого. Полиции стало известно об этом благодаря тому, что «толстовцы» имели неосторожность довериться С. В. Зубатову. После попытки Толстого убедить полицию арестовать вместо Новоселова его самого, Михаил был освобождён и отправился в Тверскую губернию устраивать колонию.

Помимо Новоселова, в Дугине в разное время жили Алексей Алёхин, П. Н. Гастев, отказавшийся от военной службы А. П. Залюбовский, будущий криничанин А. Н. Каневский, уже знакомый нам И.М. Клопский, Ф.А. Козлов, А.И. Кусакова, В.П. Павлова с матерью, Е. И. Попов (этому участнику коммунитарного движения на старости лет доведется пожить и в советских «толстовских» общинах), М.И. Пытковский, врач В.В. Рахманов, будущий работник «Посредника» И.Д. Ругин, В. И. Скороходов с семьёй, Н.Г. Хохлов, семья Черняевых и другие, а также В.К. Сютаев(165) с дочерью. Основной приток общинников пришёлся на лето 1889 г., но полиция обнаружила поселение лишь в марте следующего года.

В начале осени 1890 г. близ Дугина появилось выделившееся из него новое коммунитарное поселение — жене Скороходова надоела общинная жизнь, и она купила себе неподалеку мызу Кубыч. Это было небольшое, хорошо устроенное имение с налаженным хозяйством. С сентября 1890 по апрель 1893 г. на мызе жили выходцы из Дугина, причём «предполагалось, что эта мыза будет только естественным расширением Дугинской общины, а не нечто вполне от неё отдельное и обособленное»(166). Колонии тесно общались, и лишь хозяйство вели отдельно.

Помимо мызы, у Дугина был ещё один сателлит — усадьба Тобашево верстах в 13 от Дугина, где жили бывший революционер Лев Павлович Никифоров, его жена Екатерина Ивановна (родная сестра Веры Засулич) и их многочисленные дети. Ни мыза, ни Дугино не могли принять огромную семью Никифоровых, большая часть которой ещё не доросла до полноценных работников. Кроме Никифоровых, в Тобашеве жили Н.В. Григорьев, А.А. Лебедева, одно время они приютили хандрившего Скороходова.

Состав Дугина то и дело менялся: одни приходили, другие бросали общину, третьи возвращались в неё вновь, и это не давало возможности наладить хозяйство, тем более, что в общине не прекращались «принципиальные» споры, колонисты делились на враж-

дующие группы. На мызе тоже было неспокойно: А. А. Герцог поддерживал антиобщинные настроения жены Скороходова, и после нескольких конфликтов Скороходов ушёл странствовать. За ним поселение покинули некоторые другие колонисты, которых всё больше волновали письма, получаемые от работавших с Толстым «на голоде». В конце 1891 г. Новоселов передал Дугино матери общинницы Черняевой, и община прекратила своё существование.

Смоленская «толстовская» община Шевелево была организована Аркадием Васильевичем Алёхиным в специально для этой цели приобретённом имении Красно-Болатовской волости Дорогобужского уезда Смоленской губернии. Видимо, возникшие после «съезда единомышленников» общины действительно не считали себя обособленными поселениями, так как общинники постоянно переходили из Шевелева в Дугино и обратно.

Полицейское расследование выяснило, что первоначально Алёхин обрабатывал землю, нанимая крестьян соседней деревни, но к лету 1889 г. из наёмников остался один мальчишка-пастушок, и полевые работы теперь исполнялись «молодыми людьми обоего пола из привилегированных сословий, которых у него было не менее тридцати человек». Молодёжь вела «крайне замкнутую жизнь», жили все «в одной комнате на нарах», священника не принимали, работали по праздничным дням и, по отзыву местных крестьян, имели «божественные хорошие книги, ценою по пяти копеек» (167).

Как и в случае с Дугиным, община имела репутацию чисто «толстовской», однако сами общинники не всегда и не вполне идентифицировали себя с учением Л. Н. Толстого, признавая лишь, что их взгляды на жизнь действительно имеют много общего с его мировоззрением. Здесь, как это позднее бывало в большинстве других «толстовских» общин, сошлись люди различных убеждений, объединял их лишь один общественный идеал. В. А. Маклаков, очень близко знакомый со взглядами колонистов и пытавшийся жить среди них, в своих воспоминаниях очень точно назвал её «пробной колонией единомышленников»(168). Наиболее видными деятелями коммунитарного движения из шевелевцев были Алёхины и В. И. Скороходов.

Организатор общины Аркадий Васильевич Алёхин (1854–1918), по слухам, в начале 80-х был причастен к революционному движе-

нию, но наверняка мы не можем оценить ни степень, ни характер его причастности, потому как четверых братьев Алёхиных (родные Аркадий, Алексей и Митрофан Васильевичи и двоюродный Аркадий Егорович) часто путают.

Аркадий Васильевич Алёхин происходил из богатой купеческой семьи г. Курска, в 1882 г. он вольнослушателем окончил Петровскую академию. Сведения о его дальнейшей биографии туманны. Многие источники указывают на «революционное» прошлое А.В. Алёхина, в частности, на его причастность к «Народной воле»(169). Скорее всего, революционером был всё же Аркадий Егорович Алёхин, а не Аркадий Васильевич. Большинство упоминаний о связи Алёхиных с революционерами говорит лишь об их участии в финансировании некоторых их издательских проектов(170).

По некоторым данным, Аркадий Алёхин «много путешествовал, слушал лекции в заграничных университетах, наблюдал и всматривался в жизнь американских общинников и сектантов»(171). Типичным коммунитарием Алёхин не был: скорее всего, его активное участие в организации общин было связано с желанием подчинить общинную идею каким-то иным целям, среди которых главную роль играло стремление найти способ влияния на широкие массы народа. Скороходов дал Алёхину такую характеристику: «Человек очень начитанный и образованный, он не был, однако, специалистом ни в чём. Теоретик по складу ума и социалист по убеждениям, он видел в проповеди Толстого новый путь, ведущий к осуществлению социального переворота. Он склонялся к простой, трудовой жизни не потому, что сам, в силу глубокого внутреннего перерождения не мог иначе жить, а потому, что видел в образовании общин интеллигентов среди крестьян новое средство для просвещения народа»(172).

В Смоленской общине жили также младший брат Алёхиных Алексей, В.А. Белозеров, В.П. Золотарев, Н.Ф. Ильинская, Ф.А. Козлов, А.И. Кусакова, Б.Н. Леонтьев, А.П. Озерецкая, Е.И. Попов, М.И. Пытковский, В.В. Рахманов, женившийся вскоре на общиннице О.А. Сытинской, С.Д. Романов, С.И. Рощин, А. Самойлова, М.Ф. Симонсон, Скороходовы, Т.В. Теличенко, Н.Г. Хохлов и другие, многие из которых ранее или позднее принимали участие в других «интеллигентных» поселениях.

У этой колонии, как и у Дугина, был «филиал», основанный «убеждённым социалистом» доктором В.П. Несмеловым в имении

Рыбки. Поселение Несмелова было задумано «на началах не общины, а кооперации», с экономическими целями(173). Каждый участник колонии должен был быть самостоятельным хозяином и заниматься тем делом, к которому чувствовал больше склонности.

Когда в Шевелеве стало слишком многолюдно и тесно, некоторые переехали в Рыбки — «там они чувствовали себя свободнее». В Рыбках, помимо Несмелова и его жены Марьи Романовны, в разное время проживали С.Д. Романов, В.А. Белозеров, супруги Зайцевы, Н.М. Селезнев. С Шевелевым у них было самое тесное общение, к Несмелову «многие ездили отдыхать от общинной суеты и чтоб поделиться своими переживаниями». Доктор был материалистом и атеистом, разделял учение Толстого лишь в его отрицательной части, и колония была свободна от «морального абсолютизма и аскетизма», которые установились в Шевелеве. Однако, хотя в Рыбках относились к общине Алёхина критически, «признавали, что в сущности служат одному делу, только в разной форме, и отношения были самые дружеские»(174).

Шевелевцы, за исключением В.И. Скороходова и М.И. Пытковского, почти не интересовались хозяйством и всё время проводили в дискуссиях по «принципиальным» вопросам. Значительным фактором нестабильности внутренней жизни был «деспотизм» Аркадия, конец которому положил приезд в общину И.Б. Файнермана, возглавившего оппозицию и вынудившего Алёхина уйти. Согласно Кривенко, большую роль в распаде колонии сыграли хозяйственные неудачи, чрезмерная людность поселения, недостаточность запашки и скота для такого количества людей, неумение и нежелание трудиться, которое оправдывалось тем, что всё «физическое» и «материальное» — не достойно внимания в сравнении с духовной стороной общинной жизни(175). К весне 1891 г. в Шевелеве никого из общинников не осталось, и Алёхин передал своё имение бесплатно в пользование местным крестьянам(176).

После «съезда единомышленников» появилась ещё одна «толстовская» община — в с. Глодоссы Елисаветпольского уезда Херсонской губернии, организатором которой считается И.Б. Файнерман. Община просуществовала всего сезон: возникнув в октябре 1889 г., она распалась летом 1890 г. (по другим данным — в 1891 г.). В разное время в колонии жили до пяти семей, не считая присоеди-

нившихся к интеллигентам сектантов. Сам Файнерман в середине мая 1890 г. после крупной ссоры по принципиальным вопросам переехал в Шевелево, и тогда в общине остались Анатолий Буткевич, некие Гольдфельд, Бурштейн и Галицкий.

Исаак Борисович Файнерман (позднейший литературный псевдоним — Тенеромо) (1864–1925) происходил из еврейской семьи киевских мещан. Он не получил систематического образования, зато очень много занимался самостоятельно — изучал медицину, философию — и достиг неплохих результатов, производя на окружающих впечатление своей начитанностью. Есть данные, свидетельствующие что в юности он был «революционным агитатором»(177), однако его членство в какой-либо революционной организации не подтверждается. Зато все признавали, что в его характере были заметны черты борца, радикала, вожака, протестанта, пропагандиста — «отношение к людям высших классов у него оставалось революционным» (178).

В начале 1885 г. Файнерман увлёкся взглядами Л.Н. Толстого и года полтора жил в Ясной Поляне среди крестьян. И.А. Бунин, в молодости испытавший духовное влияние Файнермана, писал, что внешность у него была соответствующая — «громадный еврей, похожий на матёрого русского мужика»(179). Намереваясь стать учителем в земской школе, он перекрестился в христианство, но его кандидатура не была утверждена властями. Тогда Файнерман переехал в дом крестьянина, стал заниматься перепиской сочинений Толстого, «толковал крестьянам Евангелие, пахал им землю, косил хлеб и траву»(180). Наконец, жена Толстого, подметив «вредное» влияние Файнермана на одного из своих сыновей, настояла на удалении его из Ясной Поляны. В стремлении опроститься Файнерман был настолько последователен, что, измученная бедностью, от него ушла его первая жена. В Глодоссах с Файнерманом поселилась его вторая жена, Анна Львовна Любарская.

Файнерман утверждал, что община не удалась из-за идейных разногласий: одни хотели вести полноценное хозяйство, других интересовала исключительно проблема нравственного совершенствования, разрешение которой пришло в противоречие с практическим направлением. По другой версии, «община распалась отчасти по недостатку в материальных средствах, а отчасти потому, что некоторые из общинников заявляли, будто бы Файнерман всех

слишком подавляет, как бы гипнотизирует и подчиняет себе»(181).

После Глодосс, не прижившись и в Шевелеве, Файнерман с женой переехали в Байрачную общину (см. ниже), затем жили и работали в Полтавской столярной мастерской. В начале XX в. он отошёл от общественного движения: работал зубным врачом, одновременно занимаясь журналистикой и литературной деятельностью. Некоторые его пьесы шли в провинциальных театрах ещё в советское время, а его воспоминаниям о Толстом современники просили не доверять.

Средний брат Алёхиных, Митрофан, был организатором общины на принадлежавшем ему хуторе Байрачном (Ермаков) Харьковского уезда Харьковской губернии, небольшой по составу (до 12 человек), маленькой по площади и недолговечной (апрель 1889 — зима 1891 или чуть позже). Помимо М.В. Алёхина, мною установлены имена таких её членов, как А.Е. и Д.Н. Алёхины, Н.И. и М.С. Дудченко, И.М. Клопский, Н.Н. Кулагин, Г.Р. Линденберг, И.Б. Файнерман с женой А.Л. Любарской, С.П. Прокопенко, С.Д. Романов, М.Ф. Симонсон.

Митрофан Васильевич Алёхин (1857–1935) был художником. За свою жизнь он участвовал в нескольких земледельческих общинах, неоднократно преследовался властями, подвергался обыскам, арестовывался и высылался за «распространение штундистского лжеучения» и произведений Толстого. К 1894 г. Алёхин пришёл к выводу, что общинная жизнь ему не подходит, и, продолжая зарабатывать на хлеб физическим трудом (сад, огород, пасека, столярничество), поселился со своей семьёй особняком около Нальчика, подле нальчикской колонии «толстовцев». При советской власти Алёхин работал учителем рисования в школе и подрабатывал художеством, а когда к старости стал слепнуть, был произведён стараниями В.Д. Бонч-Бруевича в персональные пенсионеры местного значения.

Общинники Байрачной занимались хлебопашеством, жили и одевались по-крестьянски, внутреннее убранство их помещений было строго-крестьянским. Колонию посещало множество гостей, в основном молодёжь из Харькова, которая принимала участие в идейных спорах. Кривенко считал, что основное ядро общины было «толстовским», а распалась она в результате противоречий между ними

и «другой партией» в условиях, когда перед колонистами встал вопрос о средствах к существованию(182). Подробности разрушения общины нам неизвестны, есть только сведения, что уже в феврале 1891 г. Митрофан Алёхин искал землю для организации новой общины. «Толстовская» часть общины дружно переселилась на новое место, в Орпири, где вместе с ней стали жить некоторые участники Полтавской столярной мастерской.

Зимой 1891–1892 гг. «толстовцев» можно было встретить в Рязанской губернии — они работали с Л.Н. Толстым «на голоде». Голодавшим помогали А.В. Алёхин, М.В. Алёхин, П.Н. Гастев, М.А. Новоселов, В.И. Скороходов, М.И. Пытковский, В.В. Рахманов, Ф.А. Козлов и другие. Эта деятельность сама по себе, в своём общественном значении, не привлекала «толстовцев», даже была им неприятна в нравственном отношении, как, впрочем, и Толстому, который чувствовал себя «распорядителем той блевотины, которой рвет богачей»(183). «Какая-то бессмыслица, — писал В.И. Скороходов, — праздные богачи кормят голодный рабочий народ. На законном основании владения землёй и под предлогом... служения на пользу и благо трудящегося народа, они отняли от этого народа насущный хлеб, сработанный этим же народом, и отдают от своих избытков жалкие крохи, чтобы работающие на них труженики не попадали с голоду. Стыдно участвовать в таком деле»(184).

Несмотря на то, что общественной значимости в работе «на голоде» «толстовцы» не видели, это событие стало для многих участников коммунитарного движения переломным моментом в их биографиях. Дело в том, что «на голоде» много беседовали и спорили, осмысливая общинный опыт и уточняя взгляды. Особенно резкий переворот произошел с А.В. Алёхиным и М.А. Новоселовым, которые всё более склонялись к православию.

Почти единственным несельскохозяйственным коммунитарным поселением «толстовцев» была столярная мастерская в Полтаве. Подавляющее большинство её членов либо ранее участвовало в «интеллигентных» земледельческих поселениях, либо позднее присоединилось к ним. В каком-то смысле это был «перевалочный» пункт для многих «толстовцев», которые хотели жить собственным (физическим) трудом, но не имели средств «сесть на землю».

Трудно сказать, когда возникла мастерская, но осенью 1890 г. она уже существовала и закрылась не ранее 1894 г. Мастерская была

большой, в ней работали на семи верстаках. Организована она была на квартире супругов М.С. Дудченко и М.Ф. Симонсон — бывшей общинницы из Шевелева. В полиции называли имена и таких участников мастерской, как Алексей Алёхин, А.Н. Гахович, Н.С. и Т.С. Дудченко, Б.Н. Леонтьев, Г.Р. Линденберг, Файнерман с Любарской, С.П. Прокопенко, В.Е. Распопов, И.А. Смотров, Е.А. Сукачев, А.П. Чеснокова.

Полтавские «толстовцы» были популярны. С ними был связан молодой Иван Бунин, впоследствии несправедливо резко характеризовавший их. Помимо Бунина, И.Б. Файнерман оказал влияние на Г.А. Гапона, учившегося в то время в Полтавской духовной семинарии — «все полтавские “тёмные” были с ним знакомы»(185).

Две семьи, Дудченко с Симонсон и Файнермана и Любарской (оба брака были гражданскими), помещались в отдельных комнатах, остальные жили в самой мастерской. Заказов было много, «толстовцы» зарекомендовали себя добросовестностью работы, но заработка не хватало на городскую жизнь(186). Файнерман и его товарищи пытались открыть в Полтаве ремесленные училища, но власти им не позволили.

Митрофан Семенович Дудченко (1867–1946) происходил из мещан — хуторян с. Выры Сумского уезда Харьковской губернии. Учился в Сумской и Петербургской гимназиях, но курса нигде не окончил. Первой своей общиной Дудченко считал возникшее в 1889 г. у него на хуторе поселение троих друзей, бросивших учебу, среди которых, помимо него, были два студента — Ковалевский и Е.Н. Любич. Мотив предпочтения сельской жизни у них был коммунитарным: «казалось, что среди окружающего нас общества всё было проникнуто хищничеством и буржуазной жаждой приобретения». Молодые люди увлекались идеями Л.Н. Толстого и Т.М. Бондарева, интересовались штундистами, которые жили в их местности, причём одно время Дудченко «мечтал о замене передовым штундизмом отжившего православия». На хуторе они «беседовали, работали, пели», познакомились с жившим неподалеку опростившемся князем Д.А. Хилковым. Хилков привёз им «Евангелие» Л.Н. Толстого, которое «таинственным путём укрепило» в них «сознание важности братского единения между людьми».

По воспоминаниям Файнермана, в Полтаве «толстовцам» жилось спокойно лишь один месяц, по прошествии которого «стали

являться приставы с фальшивыми заказами, будто рамки для картин нужны». «Заказы» эти кончились арестом Файнермана. Помимо обысков, ставших «хроническим мероприятием», работников мастерской донимали похищениями писем с почты, допросами, выведыванием сведений об их жизни у соседей «с применением запугивания и посул», «оскорбляли обшариванием карманов не только на мужчинах, но и на женщинах», распускали слухи, вызывавшие неодобрительное любопытство со стороны обывателей(187). Скорее всего, закрыли мастерскую из-за полицейских преследований в 1896 г., хотя судебное разбирательство оправдало И.Б. Файнермана, обвинявшегося в незаконном открытии столярной школы.

Во второй половине 90-х годов всё чаще именно вмешательство полиции вынуждало общинников бросать поселения, причём неоднократно случалось, что община почти в полном составе переселялась на новое место. Власти не дали долго просуществовать и совместному поселению интеллигентов и сектантов, которое возникло в начале 90-х в имении А.М. Бодянского Гремячее Хотомлянской волости Волчанского уезда Харьковской губернии.

Александр Михайлович Бодянский (1845–1916) был помещиком Екатеринославской и Харьковской губерний, но впоследствии отказался от своих владений. Скороходов утверждал, что ещё в 70-е гг. в одном из своих имений он «устраивал своё большое хозяйство на каких-то особенных кооперативных началах с рабочими; кончилось это тем, что участники-крестьяне забрали у него несколько десятков пар волов, все возы и хлеб. Но он не смущался никакими неудачами и несколько странно соединял барские затеи с идеей сближения с народом и служения ему»(188).

В конце 80-х Бодянский познакомился с общинниками Байрачной (они жили в 18 верстах от его имения) и увлёкся идеями Л.Н. Толстого. Со свойственной ему горячностью он начал проводить их в жизнь: к ужасу своей жены опростился и задумал устроить у себя в имении общину из крестьян-штундистов, которые подвергались гонению со стороны правительства и духовенства.

По слухам, штундисты у Бодянского поселились не обычные, а «ставшие под влиянием идей Льва Николаевича свободомыслящими людьми»(189). Земля сдавалась на необременительных условиях долгосрочной аренды с правом покупки за небольшую плату, хозяй-

ства велись единоличные. На подобных основаниях у Бодянского жил А. Е. Алёхин с женой, сильно страдавший в Шевелеве от деспотизма своего брата Аркадия и от неустойчивости жизни у брата Митрофана в Байрачной.

Поселение прекратило своё существование, когда в 1892 г. Бодянский был выслан за религиозную пропаганду в Закавказье. В конце 90-х он принимал активное участие в переселении духоборов и эмигрировал в Канаду, где жил среди них до 1905 г., после чего вернулся в Россию. До конца своей жизни Бодянский занимался исследованиями сектантства и писал религиозно-философские произведения графоманского характера.

В начале 90-х гг. география «интеллигентных» земледельческих колоний почти полностью перемещается к югу, на Северный Кавказ. С утверждением «южной» «темы» в коммунитарном движении всё большее значение приобретает «сектантская», которая и становится основной причиной пристального внимания властей к колониям и гонений на них.

После высылки Бодянского община в Гремячем прекратила своё существование, а вместо неё весной 1893 г. возникло новое поселение в месте ссылки Бодянского, селении Орпири Сенакского уезда Тифлисской губернии, очень плодородная земля которого давала три урожая в год, а трава — до шести укосов. Недостатками были лихорадочный климат и угроза наступления песков.

В Орпири почти все были хорошими опытными работниками, так как за плечами её членов — М. В. Алёхина, П. Н. Гастева, Я. И. Киселевича, М. В. Коваленковой, семей Прокопенко и Скороходовых и других — был опыт работы в прежних общинах, иногда нескольких. Соседями были скопцы, с которыми колонисты быстро сдружились, кроме того они тесно общались с местными молоканами, духоборами, баптистами, сочувствовашей интеллигенцией Тифлиса и Кутаиса.

Хозяйство пошло очень успешно: накупили скота, завели кур, осла, устроили столярную мастерскую, стали шить обувь, «у всех было хорошее, бодрое настроение и радужные надежды на будущее». Однако, несмотря на обильный урожай фруктов, хлеба и овощей, добытые продукты не могли удовлетворить всех потребностей колонистов, и недостаток пополнялся из средств Бодянских (190).

Последние считали справедливым служить своим богатством на пользу другим, но такое положение устраивало далеко не всех общинников, коммунитарный идеал которых включал в себя обязанность личного физического труда. Большинство из них «опрощались» специально для того, чтобы жить «трудами рук своих», и вопрос об источнике средств был принципиальным. Особенно остро переживал подобное несоответствие жизни идеалам Б.Н. Леонтьев. Финансовая зависимость от Бодянских считалась временной, терпимой до тех пор, пока не разовьется общее хозяйство, но Леонтьев не мог примириться с таким положением, отделиться от общины и жить самостоятельно он тоже не мог, вследствие чего началось у него «нервно-психическое заболевание»(191).

Жизнь северокавказских общинников была осложнена ещё и постоянными преследованиями полиции, которая ужесточила свой надзор в связи с тем, что в это время «толстовцы» сближаются с сектантами и начинают активно гектографировать и распространять произведения Л.Н. Толстого. В марте и июле 1894 г. в Орпири были произведены обыски, при которых отобраны запрещённые произведения, гектографические принадлежности и переписка (192).

Выход из ложного экономического положения был найден такой: семья Бодянского должна была поселиться отдельно, чтобы не было соблазна пользоваться её средствами. Однако отделения, планировавшегося на осень, не произошло, так как летом почти все, включая детей и домашних животных, тяжело заболели кавказской лихорадкой. Бодянская увезла своих детей в Харьковскую губернию, почти все общинники лежали, и работы остановились.

В таких условиях решили искать более здоровой местности в районе Нальчика. Плодородное Орпири было жалко бросать, тем более, что к поселению присоединилась ещё и семья Прокопенко. Часть колонистов осталась на месте, другая весной 1894 г. переселилась под Нальчик. Оставшиеся всеми силами боролись с песками и лихорадкой, но большинство из них не вынесло и года.

В Орпири в гостях часто бывал князь Георгий Александрович Дадиани, с которым колонистов познакомил один сектант. Дадиани (1855–1900) вместе со своим братом-близнецом Петром родился в семье потомков владетельных князей Мингрелии. До семи лет, по старинному обычаю, они росли в семье кормилицы в простой обста-

новке горских крестьян и её детей любили больше, чем родных братьев. Десяти лет Георгий и Петр по требованию правительства в числе многих мальчиков из знатных кавказских фамилий были отправлены в Москву, в кадетский корпус, о жизни в котором Георгий позднее вспоминал с ужасом(193).

Жители Орпири познакомились с ним, когда тот был адъютантом командующего кавказского военного округа С.А. Шереметева в чине полковника и имел много орденов. Ему предстояла блестящая карьера. Однако жизнь свела его с Д.А. Хилковым, который после духовного переворота бросил военную службу и поселился на своём хуторе в Сумском уезде (см. ниже). Сосланный в 1894 г. в Башкичет, Хилков, бывая в Тифлисе, встречался с Дадиани и помогал ему разобраться в волновавших его вопросах. У Дадиани крепло решение оставить службу и жить физическим трудом, но некоторое время он не мог решиться на разрыв с прежней жизнью, продолжая служить и отчасти находя удовлетворение в том, что, пользуясь высотой своего положения, имел возможность оказывать помощь несчастным людям (например, он вступался за гонимых сектантов).

Вполне возможно, что эта деятельность примирила бы Дадиани с его положением, если бы не «мысль о детях»(194). Здесь мы встречаемся с мотивом, подвигшим к деревенской жизни ещё Н.Н. Коган, а потом и многих будущих криничан: поиск среды, благоприятной для гармоничного развития детей.

Первое поселение семьи Дадиани «на земле» состоялось в Башкичете в 1896 г., но Дадиани не ушёл в отставку, а только взял отпуск. В этом отпуске начальство числило его целых два года, надеясь, что он одумается и вернётся. Оно не хотело верить, что Дадиани бросает службу — казалось, что это лишь временное помешательство — тем более, что он не хотел даже подать просьбы о пенсии.

Перейдя на самообеспечение, Дадиани сильно бедствовали. Средств у них почти не было, доходами со своего большого имения Георгий Александрович не пользовался — большую его часть он отдал в безвозмездное пользование своим молочным братьям и другим крестьянам, а оставшаяся земля находилась в общем владении с пятью родными братьями, которые не хотели делиться с ним доходами. Теща, богатая генеральша, отказывалась помочь семье дочери материально, надеясь, что лишения вынудят их вернуться к обычной

жизни аристократов. Положение усугублялось тем, что если более ранние общины практиковали обобществление труда и его продуктов, то повзрослевшие и обзаведшиеся семьями коммунитарии 90-х гг. предпочитали соседское поселение с раздельным хозяйством. Дадиани был слаб здоровьем и непривычен к сельскому труду, поэтому дела его шли особенно плохо.

Колония в духоборческом селении Башкичет Борчалинского уезда Тифлисской губернии возникла в 1893 г. (зимой 1892 г. туда был сослан Д. А. Хилков). Её основателем был князь Дмитрий Александрович Хилков (1858–1914) — пожалуй, наряду с Н. Н. Неплюевым, самая яркая личность в российском коммунитарном движении. Он прожил «красивую, полную волнений жизнь»(195), его биография полна горестных и красивых страниц.

Принадлежавший по рождению к высшему свету, воспитанник Пажеского корпуса Хилков в 1875 г. был произведён в офицеры и поступил в лейб-гусарский полк. Сначала он вёл обычную для офицера и аристократа жизнь, но потом влюбился в цыганку, на выкуп которой средств не имел, а быть украденной из табора та не соглашалась. В это время началась русско-турецкая война, и, хотя полк Хилкова не был назначен в поход, он подал прошение о переводе в действующую армию. На войне Хилков вёл себя безрассудно, вызываясь на самые опасные предприятия, как бы стремясь к смерти (однако с удивлением замечая за собой, что твёрдо слушается наказа цыганки, которая научила его, как избежать смерти).

Рассказывают, что однажды он убил пожилого турка, и момент убийства настолько подробно запомнился ему, что он долго не мог избавиться от преследовавшего его видения и бросил военную службу. На самом деле Хилков бросил службу далеко не сразу: он прошёл всю русско-турецкую войну и к двадцати годам уже имел множество знаков отличия, в том числе нескольких Георгиев, а в 22 года стал подполковником.

Духовный переворот происходил в молодом офицере постепенно. После войны Хилков перешёл в линейный казачий полк, охранявший границу. К этому времени относится его знакомство с духоборами, под влиянием которых он заинтересовался религиозными вопросами. В первую отставку Хилков вышел в 1880 г. Решив посвятить себя сельскому хозяйству (почему именно ему — неизвестно),

6 Зак. 3195

он намеревался поступить в Петровскую академию, однако вновь попал на службу, поддавшись уговорам товарища. Лишь в 1884 г. он окончательно порвал с военной службой.

В 1885 г. Хилков поселился в имении своей матери Павловках Сумского уезда Харьковской губернии. Мать подарила ему 340 (по другим данным 450) десятин земли(196). На участке был долг — 27 рублей на десятину, денег у Хилкова на выкуп не было, поэтому бесплатно раздать землю он не мог и предложил крестьянам взять долг на себя. Крестьяне с радостью согласились, по совершении сделки построили на купленной земле село в 63 двора, выделив Хилкову небольшой хутор.

Помимо сельского хозяйства, Хилков занимался тем, что оказывал крестьянам юридическую помощь, к нему обращались не только из Харьковской, но и из Орловской, Полтавской, Курской и даже Тульской губерний. «Прошения Дмитрия Александровича производили ошеломляющее впечатление на высшую администрацию края, столько в них всегда было могучей правды, поднимался шум на целые губернии, нередко достигавший Петербурга; многие дела выигрывались, назначались ревизии, оканчивавшиеся смещениями, переводами и прочим. Обстоятельства дела попадали в газеты, и в результате вокруг Хилкова с одной стороны, возрастал ореол народного заступника, с другой — кипела и шипела чёрная ненависть всех тех, кто на утеснении народа строил своё собственное благополучие»(197), — писал близко знавший Хилкова В.Д. Бонч-Бруевич.

В это время Хилков впервые узнал об учении Л.Н. Толстого: сумев достать «В чём моя вера» только на французском языке, он перевёл это произведение на русский для распространения. В январе 1889 г. Хилков женился, не венчаясь, на Цецилии Владимировне Винер, разделявшей его убеждения. На его хуторе сложилось подобие общины единомышленников, туда приезжали пожить многие «толстовцы» из разваливавшихся Шевелевской, Дугинской и Байрачной общин. В 1891 г., обвинённый в религиозной пропаганде, Хилков был выслан административным порядком в Закавказье под надзор полиции на пять лет, после чего в Башкичете — месте его ссылки — образовалась «интеллигентная» колония, в которой вместе с Хилковым и Винер поселились семьи Дадиани, Прокопенко и Дудченко.

Обеспокоенная тем, что сын отвернулся от православия, не венчался с женой и не крестил своих детей, мать Хилкова Ю.П. Хилкова с разрешения Александра III, которое она получила благодаря К.П. Победоносцеву, 21 октября 1893 г. при помощи полиции похитила внуков, чтобы крестить их, воспитать православными и передать им княжеский титул и имущество. Вернуть детей родителям не помогли ни обращения к императору, ни оглашение этого случая в печати(198).

Весной 1894 г. Хилков по собственной просьбе был переведён в грузинское селение Кикеты Тифлисского уезда, где в имении К.С. Оникашвили возникла «интеллигентная» колония, и часть общинников перебралась туда вместе с ним. Колония в Башкичете не прекратила своего существования. В апреле 1896 г. там был произведён обыск, и только после этого колонисты разъехались по другим общинам. Община в Кикетах продержалась лишь один сезон, успев завести огород и посеять хлеб. Уже осенью того же года Хилкова выслали в г. Нуху Елизаветпольской губернии(199).

Ходоки из Орпири, истощённого лихорадкой, Я.И. Киселевич и В.И. Скороходов появились в слободе Нальчик Терской области весной 1894 г. и остановились у хозяйствовавшего интеллигента Е.Н. Воробьева, который мечтал завести большую «общую» пасеку и рассчитывал на «толстовцев» как на компаньонов, однако те отказались от его предложения и сняли отдельную избу. Вскоре к ним присоединились семья Скороходова, Г.Р. Линденберг, семья Дадиани, П.Н. Гастев, Н.В. Фалеев. Нальчикских общинников быстро обнаружила полиция, разыскивавшая их в связи с незаконным изданием толстовского «Царствия Божьего».

Не имея средств на покупку или аренду земли, общинники занимались столярничеством и качественной работой завоевали расположение заказчиков, особенно горских евреев и кабардинцев, которые, «каждый по своему толкованию», видели в них людей, близких к себе по вере. Евреи настолько хорошо относились к «толстовцам», что сдали им под мастерскую бывшую синагогу, пустовавшую со времени выселения из Нальчика евреев-негорцев(200).

Работа в мастерской тяготила «толстовцев» — их тянуло к земле, к земледельческому труду. Они были настолько бедны, что не могли позволить себе купить даже такую дешёвую в тех краях вещь,

как арбуз, — денег едва хватало на хлеб. Летом ходили на заработки — косить и убирать хлеб, и оттого ещё острее чувствовали горечь неимения собственной земли. Дети, привыкшие к сельской жизни, тосковали по своим огородикам.

Осенью 1894 г. один из колонистов получил небольшое наследство, из которого треть суммы пошла на покупку коровы, пары лошадей и пчёл. После этого П. Н. Гастев покинул колонию, найдя непоследовательным пользоваться средствами, не заработанными собственным трудом. Г.Р. Линденберг завёл пасеку, и для того, чтобы заработать денег на её рациональную постановку, поступил чертёжником на Владикавказскую железную дорогу, а Н.В. Фалеев вскоре женился на дочери соседа и уехал.

Часть нальчикских общинников перебралась из опустевшей колонии на новое место — в урочище Лескен (хутор Кура-Юда Терской области), где зимой 1895 г. была основана «интеллигентная» община. Место было глухое: ближайшее осетинское селение находилось в четырёх верстах, русское — в тридцати, базар — в шестидесяти, а железнодорожная станция и почта — почти в пятидесяти, это внушало надежду на то, что полиция, наконец, оставит колонистов в покое, но в то же время создавало трудности со сбытом продукции. Большинство участников этой общины нам уже знакомо: в ней жили семьи Дадиани и Скороходовых, П.Н. Гастев, Я.М. Киселевич, А. Михайлов с семьёй, оставивший свои воспоминания о колонии(201), М.И. Пытковский с женой, которая в Шевелеве носила фамилию Теличенко, семья Рахмановых и другие.

Основная масса поселенцев прибыла на место весной 1896 г. Колония была основана на принципе соседства, однако в сентябре 1898 г. часть жителей Лескена решила образовать «общину» — «соединиться вместе, чтобы ничем между собой не считаться». На «общинный» принцип перешли семьи Скороходовых, Дадиани, Прокопенко и П.Н. Гастев, остальные под разными предлогами на это не пошли(202). Однако объединение не дало желаемых результатов, «общинники» постоянно ссорились.

Особенно туго жилось семье Дадиани. Георгий Александрович, будучи человеком физически слабым, постоянно недоедая и недосыпая, с работами не справлялся. Питались почти одним хлебом, да и то не из чистой пшеницы, а с примесью кукурузной муки. Одевался он

так бедно, что воспоминания о нём полны рассказов о том, как посторонние принимали его за бродягу и поражались, узнав, что он князь, полковник.

Скороходов, сильный и умелый работник, на руках у которого было человек 7 детей, то ли не мог, то ли не хотел помочь семье Дадиани. 20 октября 1900 г. Георгий Александрович, отправившийся со Скороходовым на базар, скоропостижно скончался после более чем суточных мучений. Вскрытие обнаружило непроходимость кишок, вовремя оказанная медицинская помощь могла бы его спасти. После его смерти жена, обвинявшая в несчастье Скороходова, переселилась с детьми в Швейцарию, а община очень быстро распалась.

В начале XX в. некоторые участники Лескена пытались организовать новые колонии, но большинство всё-таки перешло к единоличному сельскохозяйственному труду, а Рахмановы совсем оставили мысль о деревенской жизни. «Старый общинник» В. И. Скороходов со своим многочисленным семейством, П. Н. Гастев и Я. И. Киселевич поселились в Майкопе, где занимались земледелием.

Из известных мне «интеллигентных» общин последней четверти XIX в. последней по времени возникновения «интеллигентной» была «толстовская» колония Юшковка, которая существовала, с некоторыми перерывами, с 1896 г. по начало XX в. Она была организована на арендованном у казны участке Тхуаб (Лысая гора) в Черноморском округе в 70 верстах от Новороссийска и в 25 — от Геленджика. Большая часть членов общины — «толстовцы», имена которых можно встретить в связи с историей других коммунитарных поселений 90-х гг.: Р.В. Юшко, А.А. Голота, М.П. Кожушко, Н.А. Косенко, А. Лозинский, А.Е. Михайлова, А. Ракович, М.Д. Терентьев, А.П. Щербаков. Об общине очень мало сведений, доподлинно известно только то, что основные трудности её существования были связаны с полицейскими преследованиями (203).

По данным полиции, «в основу устройства общины положены общность имущества, уравнительное распределение продуктов и участие всех общинников для управления делами общины. Решение возникающих обыденных частных вопросов принадлежит особому лицу, облеченному общим доверием. В общем строй Тхуабской общины отличатся от такого же Криницкой общины допущением большей свободы личности, индивидуальности и семейных начал» (204).

Юшковка интенсивно общалась с соседней Криницей. Некоторые представители общественности Новороссийска помогали общине материально, ходили даже слухи, будто местное благотворительное общество, членами которого были симпатизировавшие колонии лица, уделяет часть своих средств на её содержание(205).

После распада общины, спровоцированного властями, её основатель Р.В. Юшко жил в Майкопе, занимая должность городского ветеринара.

Членов этой общины, как и других участников коммунитарного движения последней четверти XIX в., иногда можно было встретить в «интеллигентных» земледельческих колониях начала XX в., но чаще общинный опыт приводил их к необходимости поселения на земле посемейно, иногда — с одним-двумя одинокими друзьями или на соседских основаниях в колонии из ограниченного числа семей.

Движение к образованию «интеллигентных» земледельческих общин в начале XX в. продолжается уже с новыми участниками, на иных началах, с иными задачами. Стремление к изменению общества посредством самосовершенствования в небольших общинах остается прежним, но в целом движение становится более рациональным: смутные настроения и отрывочные идеи коммунитариев последней четверти XIX в. приняли законченное концептуальное выражение, теперь в них отчётливо выделяются течения последователей Л.Н. Толстого, А. Добролюбова, В.С. Соловьева, Г. Джорджа, а также отдельные сектантские, теософские и антропософские направления.

Таким образом, в 70-е гг. XIX в. в России появляется коммунитарное движение. В отличие от представителей других направлений общественного движения, его участников прежде всего беспокоит собственная совесть, которая заставляет их уходить в «интеллигентные» земледельческие общины, стремиться стать в положение простого крестьянина и жить «трудами рук своих» — заниматься сельскохозяйственным трудом, не участвуя в насилии и несправедливостях, совершаемых государством, его чиновниками и представителями привилегированных общественных слоев. Коммунитарии утверждают, что изменить мир к лучшему можно только путём внутреннего самосовершенствования каждого отдельного человека, которое удобнее всего осуществлять на лоне природы в кругу друзей. Пестрота

идей, судеб и характеров, свойственная «интеллигентным» колониям, говорит о том, что не было единой книги или теории, которая бы привела их участников к такому выбору, скорее, истоки возникновения их общественного идеала стоит искать на уровне социальной психологии.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Рудницкая Е.Л.* Социалистические идеалы Н.П. Огарева //История социалистических учений, 1964. —М., 1964. С.379; *Красовский Ю.* Акшенский период, (1846-1851) //Литературное наследство. —М., 1953. Т.61. Ч.1. С.721.

2. Цит. по: *Дрыжакова Е.* Герцен на Западе: В лабиринте надежд, славы и отречений. —СПб., 1999. С.68.

3. *Виленская Э.С.* Революционное подполье в России (60-е гг. XIX в.). —М., 1965; *Она же.* Производительные ассоциации в России в середине 60-х гг. XIX в.: (Из истории ишутинской организации) //Исторические записки. 1961. Т.68. С.51–80.

4. *Виленская Э.С.* Революционное подполье... С.301.

5. *Она же.* Производительные ассоциации... С.55.

6. Цит. по: *Левин Ш.М.* Общественное движение в России в 60–70-е гг. XIX в. —М., 1958. С.122; См. также: *Виленская Э.С.* Революционное подполье... С.296, 251.

7. *Чемена О.М.* Создание двух романов. Гончаров и шестидесятница Е.П. Майкова. —М., 1966. С.77.

8. *Эйдельман Н.Я.* Павел Александрович Бахметев (одна из загадок русского революционного движения) //Революционная ситуация в России в 1859–1861 гг. —М., 1965. С.387–398.

9. *Ковалик С.Ф.* Революционное движение семидесятых годов и процесс 193-х. —М., 1928. С.82; уместно также здесь упомянуть о проекте Миклухо-Маклая по созданию республики в Новой Гвинее и Ашиновской экспедиции в Эфиопию, среди участников которой было несколько интеллигентов (*Вальская Б.А.* Проект Н.Н. Миклухо-Маклая о создании на островах Тихого океана русской вольной колонии //Австралия и Океания: (История и современность). —М., 1970. С.35–52 (автор связывает саму идею с юношескими увлечениями Маклая идеями «Что делать?» и западных социалистов-утопистов); *Хренков А.В.* Эфиопская «миссия» Николая Ашинова [1885–1889 гг.: правда и вымысел]: (По неопубликованным документам архивов Москвы и Ленинграда). —М., 1987), и др.

10. См. особ.: *Станковская С.А.* Социально-утопический эксперимент в России //Коммунистический утопический эксперимент в истории общественной мысли и социальных движений. —Л., 1988. С.85–101.

11. См. особ.: *Эткинд А.М.* The American Connection, или Что делал Рахметов, пока не стал Шатовым //Знамя. 1997. №1. С.153–182.

12. *Ковалик С.Ф.* Революционное движение 70-х гг. и процесс 193-х. —М., 1928. С.108.

13. *Аксельрод П.Б.* Пережитое и передуманное. —Берлин, 1923. Кн.1. С.81.

14. ОР РГБ. Ф.369. К.383. Д.8. Л.8.

15. Деятели революционного движения в России: Биобиблиограф. словарь. —М., 1929. Т.2. Вып.2. С.411.

16. *Светленко С.И.* Революционно-народническое движение 70-х гг. XIX в. на Украине в воспоминаниях современников. —Днепропетровск, 1990. С.25.

17. *Ковалик С.Ф.* Указ. соч. С. 85.

18. *Базанов В.Г.* Александр Ливанов и его трактат «Что делать?» //Русская литература. 1963. № 3. С.137.

19. *Ковалик С.Ф.* Движение 70-х гг. по Большому процессу //Былое. 1906. № 11. С.70.

20. *Козьмин Б.П.* Из истории революционной мысли в России. —М., 1961. С.707; см. также: *Ткаченко П. С.* Революционная народническая организация «Земля и воля». (1876–1879 гг.). —М., 1961. С.192–228.

21. *Ольховский Е.Р.* Сельскохозяйственные кооперативы 80-х гг. XIX в. в России и революционная пропаганда народников-чернопередельцев //Кооперация: Страницы истории. —М., 1993. Вып. 3. С.158.

22. *Серова В.С.* Серовы, Александр Николаевич и Валентин Александрович. — СПб., 1914. С.145–146.

23. *Репин И.Е.* Далёкое близкое. —М., 1953. С.345–346.

24. *Смирнова-Ракитина В.* Валентин Серов. —М., 1961. С.45–46.

25. Немчинова-*Жилинская Н.В.* Воспоминания мои о брате Валентине Александровиче Серове //Валентин Серов в воспоминаниях, документах и переписке современников: В 2-х т. —Л., 1971. Т.2. С.486.

26. *Смирнова-Ракитина В.* Указ. соч. С.46.

27. Исследователи отмечают трудности с датировкой существования колонии и предшествовавшего ей кружка (*Мокшин Г.Н.* С.Н. Кривенко: Очерк жизни и деятельности, (1847–1906). —Воронеж, 1998. С.24).

28. Где его товарищами были А.Н. Лодыгин и Н.Ф. Бажин. последний в своём романе 1869 г. «История одного товарищества» («Дело». 1869. № 4-12) врачу Рябинину передал собственное увлечение оуэнизмом.

29. *Мокшин Г.Н.* Указ. соч. С.25.

30. *Кривенко С.Н.* На распутье: (Культурные скиты и культурные одиночки). —М., 1901. С.105.

31. Там же. С.105–106.

32. Там же. С.112.

33. *Yarmolinsky A.* A Russian's American Dream: A Memoir on William Frey. — Lawrence, 1965. P.3–4.

34. *Beesly E.S.* The Life and Death of William Frey: An Address Delivered at Newton Hall, Sunday, November 11, 1888. —L., 1890. P.3; *Yarmolinsky A.* Op. cit. P.5.

35. Цит. по: Ibid. P.12.

36. Ibid. P.12–13.

37. *Скороходова А.С.* Русский «религиозный позитивист» В. Фрей //Огюст Конт: К 200-летию со дня рождения. —СПб., 1998. С.195.

38. Там же.

39. Там же. С.196.

40. *Yarmolinsky A.* Op. cit. P.18.

41. *Славинский Н.* Письма об Америке и русских переселенцах. —СПб., 1873. С.233.

42. *Nordhoff Ch.* The Cedar Vale Commune //*Nordhoff Ch.* The Communistic Societies of the United States. P.353–365.

43. РГАЛИ. Ф.508. Оп.1. Д.239. Л.7.

44. Там же. Л.8. См. также изложение «новой системы» Маликова: ГАРФ. Ф.112. Оп.1. Д.293; Оп.2. Д.1470.

45. Там же. Л.89.

46. Там же. Л.8.

47. *Ковалик С Ф.* Революционное движение... С.104, 105.

48. *Пругавин А С.* Указ. соч. С.170–1. См. показания Маликова от 17 ноября 1874 г.: ГАРФ. Ф.112. Оп.1. Д.293.

49. Там же. Л.10.

50. *Чайковский Н.В.* Через полстолетия //Голос минувшего на чужой стороне: Журнал истории и истории литературы. 1926. №3 (16). С.186.

51. Там же. С.185.

52. Там же. С.187.

53. Там же. С.191.

54. Алексеев писал их в 1911–1919 гг., см.: *Алексеев В.И.* Воспоминания //Летописи Гос. лит. музея. —М., 1948. Кн.12. Т.2. С.232–330.

55. *Булгаков В.Ф.* Лев Толстой, его друзья и близкие: Воспоминания и рассказы. — Тула, 1970. С.177.

56. *Полнер Т.И.* Чайковский и богочеловечество //Николай Васильевич Чайковский: Религиозные и общественные искания. —Париж, 1929. Т.1. С.134.

57. От предложения поселиться в общине они категорически отказались: ГАРФ. Ф.5805. Оп.2. Д 151. Л.2.

58. *Davidson G* Our Jewish Farmers. The Story of the Jewish Agricultural Society. — N.Y., 1943. P. 214–226; *Fogarty R.S.* Dictionary of American Communal and Utopia History. Westport (Conn.); —L., 1980. P.11. Согласно Г. Дэвидсону, основание общины связано с эмиграцией в США довольной большой группы молодых евреев, преимущественно гимназистов и студентов университетов, представителей еврейского эмиграционного движения «Am Olem». Сначала эти люди, ставившие перед собой задачу «возвращения к земле», пытались культурно ассимилироваться в России, но после погромов 1881 г. в Одессе, Киеве, Елисаветграде и других городах юга России, решили эмигрировать в Америку и Палестину. Возглавлял группу Герман Розенталь, ранее — преуспевавший киевский предприниматель, человек высокой образованности и культуры. Проект поддержал американский эмигрант Михаил Хейлприн [Heilprin], который покровительствовал самым различным коммунитарным проектам.

59. *Davidson G.* Op. cit. P. 231.

60. См. полемику Фрея с Толстым: *Фрей В.* Письма В.Фрея к Л.Н. Толстому. — Geneve, 1887.

61. *Рейнгардт Н.В.* Необыкновенная личность: (Вильям Фрей) //Наука и жизнь. 1905. Кн.4. Стб.1196.

62. Там же. Стб.1196–1197.

63. *Шарапов С.Ф.* А.Н. Энгельгардт и его значение для русской культуры и науки. —СПб., 1893. С.7–8.

64. *Энгельгардт А.Н.* Из деревни, 12 писем, 1872–1887. —СПб., 1999. С.303.

65. *Энгельгардт А. Н.* Указ. соч. С.391, 393.

66. Там же. С.304.

67. *Энгельгардт Н.А.* Александр Николаевич Энгельгардт и батищевское дело //*Энгельгардт А.Н.* Указ. соч. С.523.

68. Там же. С.523, 570, 571.

69. ГАРФ. Ф.102. Оп.1881 г. 3 делопр-во. Д.181. Л.65 об.

70. Там же. Л.63.

71. *Энгельгардт А.Н.* Указ. соч. С.304.

72. РГАЛИ. Ф.572. Оп.1. Л.37. Л.9–9 об.

73. ГАРФ. Ф.102. Оп.1881 г. 3 делопр-во. Д.181. Л.49 об.

74. ГАРФ. Ф.102. Оп.1882 г. 3 делопр-во. Д.751. Л.1–1об.

75. Криничане. Четверть века «Криницы». —Киев, 1913. С.14.

76. *Халтурин И.П.* Семейные воспоминания о Степане Халтурине //Былое. 1921. №16. С.52.

77. Несколько вятичей, среди которых был Степан Халтурин, с трудом раздобыв паспорта и средства для переезда в Америку, в 1874 г. уже было пустились в путь, однако ещё в России товарищи Степана украли его паспорт и, забрав все деньги, сбежали от него за океан. Халтурин остался в Петербурге и вскоре примкнул к революционерам, а у «американцев» из их планов ничего не вышло (*Халтурин И.П.* Указ. соч. С.52).

78. ГАРФ. Ф.102. Оп.1881 г. 3 делопр-во. Д.1299. Л.78об. — 79.

79. *Энгельгардт Н.А.* Эпизоды моей жизни //*Энгельгардт А.Н.* Указ. соч. С.570.

80. Условия кредита были таковы: устроившись, Сычугов должен был заново собрать всю сумму и вручить другим желающим сесть на землю, которые обязаны поступить так же (*Энгельгардт Н.А.* Александр Николаевич Энгельгардт... С.542; РГАЛИ. Ф.572. Д.56. Л.8 об.).

81. Там же. Л.36.

82. *Энгельгардт Н.А.* Александр Николаевич Энгельгардт... С.537.

83. РГАЛИ. Ф.572. Оп.1. Д.98. Л.15–19 об.

84. РГАЛИ. Ф.572. Оп.1. Д.189. Л.56.

85. ГАРФ. Ф.102. Оп.1881 г. 3 делопр-во. Д.1356. Л.38.

86. *Елпатьевский С.Я.* Воспоминания за пятьдесят лет. —Л., 1929. С.117.

87. *Василевский Г.* Интеллигентная земледельческая община Криница. —СПб., 1912. С.6.

88. ГАРФ. Ф.102. Оп.1882 г. 3 делопр-во. Д.751. Л.1Аоб.

89. *Василевский Г.* Указ. соч. С.6.

90. ГАРФ. Ф.102. Оп.1881 г. 3 делопр-во. Д.1356. Л.7.

91. Там же. Л.6; См. также: *Василевский Г.* Указ. соч. С.7.

92. ГАРФ. Ф.102. Оп.1881 г. 3 делопр-во. Д.1356. Л.6 об.

93. Криничане. Указ. соч. С.13.

94. *Василевский Г.* Указ. соч. С.23.

95. *Кривенко С.Н.* Указ. соч. С.87.

96. *Скороходов В.И.* Из воспоминаний старого общинника //Ежемесячный журнал. 1914. №2. С.133.

97. *Энгельгардт Н.А.* Эпизоды моей жизни... С.569.

98. *Энгельгардт Н.А.* Буковский интеллигентный... С.24.

99. *Скороходов В.И.* Указ. соч. //Ежемесячный журнал. 1914. №3. С.101.

100. Интеллигенты продолжали приезжать в Батищево всю вторую половину 80-х гг., но теперь селились уже по крестьянским семьям и сами, без участия Энгельгардта, осваивали сельские работы, см: ГАРФ. Ф.102. Оп.1887 г. 3 делопр-во. Д.73.

101. *Энгельгардт Н.А.* Александр Николаевич Энгельгардт... С.551.

102. *Скороходов В.И.* Указ. соч. //Ежемесячный журнал. 1914. №3. С.93.

103. Там же. С.99.

104. Там же. С.93.

105. Там же. С.94.

106. Там же. С.99.

107. ГАРФ. Ф.102. Оп.1881 г. 3 делопр-во. Д.1356. Л.106–106 об.

108. ГАРФ. Ф.102. Оп.1882г. 3 делопр-во. Д.751. Л.1-Л1Л об. Данные о существовании других общин, инициированных В.В. Еропкиным, — результат неверной интерпретации информации полицией.

109. ГАРФ. Ф.102. Оп.1888 г. 3 делопр-во. Д.305.

110. ГАРФ. Ф.102. Оп.1891 г. 7 делопр-во. Д.143. Ч.1. Л.4.

111. ГАРФ. Ф.102. Оп.1892 г. 3 делопр-во. Д.214. Л.14об. В полиции на него была заполнена анкета, где в графе «место постоянного жительства» было указано, что он «постоянного не имеет, разъезжая по Российской империи, занимается земледелием» (ГАРФ. Ф.102. Оп.1891 г. 7 делопр-во. Д.143. Ч.1. Л.3 об.)

112. *Бунин И.А.* Собр. соч.: В 6 т. —М., 1988. Т.6. С.45-46.

113. РГАЛИ. Ф.508. Оп.1. Д.246. Л.8.

114. РГАЛИ. Ф.508. Оп. Д.246. Л.8.

115. *Скороходов В.И.* Указ. соч. //Ежемесячный журнал. 1914. №2. С.120–121.

116. *Шаховской Д. И.* Письма о Братстве //Звенья: Исторический альманах. —М.-СПб., 1992. Вып.2. С.176.

117. *Мочалов И.И.* Л.Н. Толстой и В.И. Вернадский //Русская литература. 1979. №3. С.195.

118. *Скороходова А.С.* Указ. соч. С.204.

119. Криничане. Четверть века «Криницы». —Киев, 1913.

120. ГАРФ. Ф.124. Оп.6 (1897 г.). Д.259. Л.4.

121. *Шарапов С.Ф.* По черноморскому побережью. Письма из поездки в составе Экспедиции министра земледелия и государственных имуществ осенью 1894 г. —СПб., 1896. С.94; ГАРФ. Ф.124. Оп.6 (1897 г.). Д.259. Л.4 об.; *Здешний.* Колония толстовцев на кавказском берегу Черного моря: Путевые впечатления //Таганрогский вестник. 1898. №26. Т.1.

122. Например, там была «щегольски устроенная» дача провинциальной артистки Киселевой и её подруги, которые не принимали участия в сельских работах, но учили детей и устраивали спектакли (*Греков А.* Община интеллигентов //Санкт-Петербургские ведомости. 1901. 14 августа. №221.).

123. *Василевский Г.* Указ. соч. С.128.

124. Там же. С.131.

125. Там же. С.130–131.

126. Устав земледельческой артели «Криница». —СПб., 1912.

127. *Неплюев Н.Н.* Полн. собр. соч. —СПб., 1902. Т.3. С.275.

128. Там же. Т.5. С.14.

129. *Неплюев Н.Н.* Письмо к сельскому населению. —Киев, 1905. С.4.

130. *Хирьякова Е.* Воспоминания и некоторые сведения о Дмитрии Андреевиче Лизогубе //Звенья: Сборники материалов и документов по истории литературы, искусству и общественной мысли XIX века. —М.–Л., 1932. Вып.1. С.491.

131. *Неплюев Н.Н.* Вера и жизнь: Публичная лекция для верующих. —СПб., 1905. С.48.

132. *Он же.* Трудовые братства: Могут ли долее обходиться без них церковь и христианское государство и как их осуществить? —Лейпциг, 1893. С.12.

133. *Неплюев Н.Н.* Доклад глуховскому комитету Высочайше учрежденного Особого совещания о нуждах сельскохозяйственной промышленности по вопросу о крестьянской общине. —СПб., 1905. С.39.

134. *Он же.* К лучшему будущему //Неплюев Н.Н. Полн. собр. соч. Т.3. —СПб., 1902. С.24.

135. Что характерно, и на более позднем этапе «толстовского» движения его идейная пестрота сохранилась: по утверждению Т.В. Петуховой, изучавшей поселений крестьян-толстовцев советского времени, «в религиозном отношении толстовские коллективы не были однородны. В этом смысле их нельзя назвать собственно толстовскими, т.к. вместе с единомышленниками Л. Н. Толстого в них жили представители сектантских течений — свободные христиане, молокане, духовно-евангельские христиане» (*Петухова Т.В.* Земледельческие объединения крестьян-толстовцев (1917–1929): Автореф. дис. канд. ист. наук. —М., 1995. С.16).

136. *Маклаков В.А.* Из воспоминаний. —Нью-Йорк, 1954. С.77–78.

137. Там же. С.81–82.

138. ОР ГМТ. БЛ (ТС). 131 / 43. Л. [30].

139. ОР ГМИР. Ф.242. Оп.1. Д.105. Л. [5].

140. Там же. Л.[7].

141. ГАРФ. Ф.124. Оп.6 (1897 г.). Д.259. Л.5 об.

142. РГАЛИ. Ф.508. Оп.1. Д.240. Л.31.

143. *Микулич В.* Встречи с писателями: Лев Толстой, Достоевский, Н. Лесков, Всеволод Гаршин. —Л., 1929. С.66.

144. РГАЛИ. Ф.508. Оп.1. Д.240. Там же. Л.20.

145. В данном отрывке характерным является то, что Алёхин берёт привычное для нас понятие народничества и наполняет его совершенно новым историческим содержанием, которое имеет лишь маргинальное значение в привычной для нас версии истории российского общественного движения, как будто вся история для этого человека структурирована иначе. Сравните с определением «чайковцев», которое дал другой участник коммунитарного движения — В.Ф. Орлов: «Чайковцы — это кружок русских людей, отправившихся в Америку для того, чтобы основать религиозную общину» (ОР ГМИР. Ф.23. Оп.1. Д.21. Л.1 об.).

146. РГАЛИ. Ф.508. Оп.1. Д.240. Л.26. Это утверждение очень странно, так как во взглядах и деятельности Неплюева трудно различить какой бы то ни было «либерализм». Тем не менее, само упоминание этого имени знаменательно, так как указывает на тот круг идей, на который ориентировался сам М.В. Алёхин. Общину Неплюева он назвал «своеобразным братством на принципе нравственно[го] совершенствования», то есть его привлекала именно коммунитарная составляющая взглядов Неплюева.

147. *Рахманов В.В.* Л.Н. Толстой и «толстовство» в конце восьмидесятых и начале девяностых годов: (Из личных воспоминаний) //Минувшие годы. 1908. №9. С.8, 12.

148. *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч. Т.50. С.71.

149. *Скороходов В. И.* Указ. соч. //Ежемесячный журнал. 1914. № 8/9. С.124. В. В. Рахманов подтверждает впечатления Скороходова: *Рахманов В.В.* Указ. соч. С.12.

150. РГАЛИ. Ф.508. Оп.1. Д.269. Л.50.

151. *Рахманов В.В.* Указ. соч. С.4.

152. *Горбунова-Посадова Е.Е.* Друг Толстого Мария Александровна Шмидт. —М., 1929. С.18.

153. Там же.

154. Вероятно, она существовала на земле, купленной Сибиряковым у кружка С.Н. Кривенко, неподалеку от того места, где пытались утроиться В.И. Скороходов и А.Н. Лодыгин.

155. ГАРФ. Ф.102. Оп.1882 г. 3 делопр-во. Д.369. Л.6 об.

156. *Буслаев Ф.В* Корреспонденты Л.Н. Толстого. —М., 1940. С 127.

157. *Буслаев Ф.В.* Там же.

158. *Кривенко С.Н.* Указ. соч. С.81.

159. *Буслаев Ф.В.* Указ. соч. С.127. Возможно, школа была организована на месте распавшейся общины.

160. ГАРФ. Ф.102. Оп.1888 г. 3 делопр-во. Д.194. Л.6.

161. ГАРФ. Ф.102. Оп.1886 г. 3 делопр-во. Д.444. Л.3, 19 об.–20, 22, 27.

162. *Рахманов В.В.* Указ. соч. С.24.

163. *Страхова Н. Ф.* Лев Николаевич Толстой и Федор Алексеевич Страхов //Л. Н. Толстой и его близкие. —М., 1986. С.108–109.

164. РГАЛИ. Ф.508. Оп.1. Д.240. Л.30.

165. Крестьянин-«коммунист» неортодоксальных христианских убеждений, который произвёл сильное впечатление на Л.Н. Толстого, наряду с другим мыслителем из простонародья, Т.М. Бондаревым.

166. Там же. С.66.

167. ГАРФ. Ф.102. Оп.1890 г. 3 делопр-во. Д.128. Ч.1. Л.3.

168. *Маклаков В.А.* Указ. соч. С.79.

169. ОР РГБ. Ф.369. К.231. Д.50. Л.15; *Рахманов В.В.* Указ. соч. С.9; см. также информацию о некоем «А. Алёхине» в справочнике: Деятели революционного движения... Т.3. Ч.1. Стб.47.

170. ГАРФ. Ф.102. Оп.1884 г. 3 делопр-во. Д.678; Оп.1885 г. 3 делопр-во. Д.1121; Оп.1894 г. 3 делопр-во. Д.281. Л.5 об.

171. *Кривенко С.Н.* Указ. соч. С.38; *Скороходов В.И.* Указ. соч. //Ежемесячный журнал. 1914. №6. С.100.

172. Там же. С.100–101; см. также яркий портрет Алёхина у А.С. Бутксвича: РГАЛИ. Ф.508. Оп.1. Д.246. Л.9.

173. ГАРФ. Ф.102. Оп.1891 г. 7 делопр-во. Д.190. Л.63, 69 об.

174. *Скороходов В.И.* Указ. соч. //Ежемесячный журнал. 1914. №8/9. С.121.

175. *Кривенко С.Н.* Указ. соч. С.40–43.

176. ГАРФ. Ф.102. Оп.1890 г. 3 делопр-во. Д.128. Ч.1. Л.84.

177. *Буткевич Анат.С.* Воспоминания //Летописи Государственного литературного музея. Кн.2: Л.Н. Толстой. —М., 1938. С.360.

178. Там же. С.361.

179. *Бунин И. А.* Освобождение Толстого //Бунин И. А. Собр. соч. —М., 1967. Т.9. С.47.

180. *Буткевич Анат.С.* Указ. соч. С.361.

181. *Рахманов В.В.* Указ. соч. С.27.

182. *Кривенко С.Н.* Указ. соч. С.34.

183. *Толстой Л.Н.* Письмо И.Б. Файнерману //Лев Толстой и голод. —Н. Новгород, 1912. С.148.

184. *Скороходов В.И.* Из воспоминаний о Л.Н. Толстом //Там же. С.185. Сам Скороходов наотрез отказался кормить людей, и ему были поручены лошади.

185. *Микулич В.* Встречи с писателями: Лев Толстой, Достоевский, Н. Лесков, Всеволод Гаршин. —Л., 1929. С.73.

186. *Скороходов В.И.* Из воспоминаний старого общинника //Ежемесячный журнал. 1914. №12. С.77.

187. ГАРФ. Ф.102. Оп.1898 г. 3 делопр-во. Д.1283. Т.1. Л.82 об.- 83.

188 *Скороходов В.И.* Указ. соч. //Ежемесячный журнал. 1915. №5. С.84.

189. Там же.

190. Там же. С.89–90.

191. Вероятно, оно у него не началось, а обострилось, так как депрессиям он был подвержен и раньше.

192. ГАРФ. Ф.124. Оп.3 (1894 г.). Д.127. Л.10; Ф.102. Оп.1898 г. ОО. Д.12. Ч.1. Л.120 об.

193. *Скороходов В.И.* Указ. соч. //Ежемесячный журнал. 1916. №7/8. Стб.220–221.

194. *Рахманов В.В.* Князь Георгий Александрович Дадиани: (По личным воспоминаниям) //«К Правде»: Литературно-публицистический сборник. —М., 1904. С.38.

195. ОР РГБ. Ф.369. К.47. Д.13. Л.79. См. также: *Хвостенко Г.І.* Бунтар із Павлівок. —Суми, 1998; *Мазур В.А.* Хождение по мукам князя Дмитрия Александровича Хилкова //http://proceedings.usu.ru/proceedings/N15_00/win/07.html.

196. ОР РГБ. Ф.369. К.47. Д.13. Л.110; ГАРФ. Ф.102. Оп.1898 г. ОО. Д.222. Л.13.

197. ОР РГБ. Ф.369. К.47. Д.13. Л.119.

198. *Лесков Н.С.* Собр. соч.: В 6 т. —М., 1993. Т.3. С.392–394, 473.

199. В 1896 г. за «вредное влияние» на местных жителей, сектантов Закавказского края, Хилков был выслан в Эстляндскую губернию.

200. *Скороходов В.И.* Указ. соч. //Ежемесячный журнал. 1916. №7/8. Стб.215.

201. *Михайлов А.* В «толстовской» колонии: По личным воспоминаниям //Вестник Европы. 1908. №9. С.101–139; №10. С.447–489.

202. ОР ГМИР. Ф.14. Оп.3. Д.2171. Л.1.

203. ОР ГМИР. Ф.14. Оп.3. Д.2364. Л.[2].

204. ГАРФ. Ф.102. Оп.1898 г. ОО. Д.12. Ч.1. Л.124.

205. ГАРФ. Ф.102. Оп.1901 г. 3 делопр-во. Д.1187. Л.5 об.

Глава 2
РОССИЙСКИЙ КОММУНИТАРИЗМ КАК ИСТОРИЧЕСКИЙ И СОЦИАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН

«Слова никогда не означают одно и то же, если произносятся представителями разных общественных групп, даже в одной стране. А небольшие различия смысла служат лучшим проводником к различным мыслительным тенденциям определённого общества»(1), — утверждал классик социологии знания К. Мангейм. Для того, чтобы понять, в чём состоял коммунитарный общественный идеал, нужно тщательно проанализировать значения использовавшихся для его описания слов, отследить оттенки тех смыслов, которые вкладывали в них участники «интеллигентных» земледельческих общин, исследовать коммунитарный стиль мышления, то есть свойственный им «способ использования отдельных образцов и категорий мышления»(2), а также исторические контексты возникновения основополагающего мотива коммунитаризма — предпочтения общинной жизни общественной. Иначе существует опасность, что с коммунитарным образом общинности мы будем некритически связывать все те синонимы понятий «община», «коммуна», «коллектив» и «общежитие», которые актуализированы в обыденном сознании наших современников определённой — и достаточно ограниченной — интерпретацией истории России XX в.

1. Социально-психологические истоки российского коммунитарного движения

Коммунитарное движение представляет собой пример одного из ценностно-ориентированных общественных движений, участники которого, будучи представителями российской интеллигенции, принципиально ставили себя вне основных «культурных парадигм», наиболее востребованных представителями образованного меньшинства второй половины XIX в. История «интеллигентных» земледельческих общин даёт нам возможность интерпретации настроений, идей и деятельности их обитателей именно в качестве определённого, отдельного направления общественного движения со своим, особым общественным идеалом, который, несмотря на отсутствие теоретической завершённости, конкурировал с другими общественными идеалами на социокультурном «рынке» идей, рассматривался коммунитариями как альтернативный им и в том же качестве воспринимался властью и обществом.

Люди, которым посвящена эта книга, во многом разделяли со своими современниками зависимость от навязчивых «интеллигентских» тем своего времени: они были озабочены поиском своего места в обществе, задумывались о тяжёлом положении народа и решали его «загадку», противопоставляли себя власти и выясняли свои отношения с представителями других направлений общественного движения, но при этом оставались чужими и странными — как для своих современников, так и для потомков. Истоки этой «странности», на мой взгляд, — в особенностях восприятия коммунитариями социокультурной и духовной действительности пореформенного времени — переходной эпохи, столь продуктивной для развития «утопического» сознания. Поэтому прежде всего стоит обратить внимание на тот исторический опыт, из которого возник основополагающий коммунитарный мотив, определивший стиль мышления «интеллигентных» общинников.

Излюбленной цитатой, которую учёные часто предпосылают своим рассказам о пореформенной России, являются слова Константина Левина о том, что «у нас» всё «переворотилось и только укла-

дывается». И если направления исследований советских историков больше определял интерес к тому, как назвать то, во что в конечном счёте «уложились» «эти условия», то сегодня не меньшее любопытство вызывает сам феномен сознания переходного времени, характерные для него особенности восприятия реальности, многообразие социокультурных смыслов, которыми была богата ситуация незавершённости перехода, и потенциальных возможностей самоидентификации в них, наконец, сам процесс конкуренции между различными социальными представлениями и перспективы победы того или иного варианта.

Споры о том, насколько экономические, социальные и политические структуры России в последней четверти XIX в. продвинулись по пути модернизации, далеки от завершения. Однако возможен и весьма плодотворен и иной взгляд на данную проблему — «изнутри», когда само общественное настроение рассматривается как индикатор внутренних изменений в обществе, и его изучение становится плодотворным для формирования наших представления об историческом контексте их бытования.

Исследователи коммунитарных и «утопических» проектов самых различных направлений сходятся во мнении, что их активизация обычно бывает связана с «периодами особенно интенсивной модернизации, которым сопутствует разрушение устоявшихся форм общественного бытия»(3). Если назвать «естественную установку сознания, в пределах которой понимание человеком социального окружения и своего места в нём не проблематизируется», и соответствующее ей состояние когнитивного согласия (гармонии) между человеком и обществом «жизненным миром»(4), то для возникновения утопической «потребности» одновременно у многих людей необходимо, чтобы повседневная действительность дала серьезный повод сомневаться в своей стабильности и предсказуемости, чтобы отношение к ней человека, его положение и взаимоотношения с другими обитателями этого мира стали *проблемой*.

Есть и другой взгляд на социальные истоки возникновения утопий, согласно которому им благоприятствуют времена, *предшествующие* кризисам, «консервативные периоды жизни общества», «обстановка социально-политической стагнации, окостенения, когда старый мир начинает гнить и давать трещины, но ещё не видны

7 Зак. 3195

реальные пути переустройства этого мира»(5). Застывание, завершённость и жесткость социального порядка и духовной жизни общества также могут быть условиями, благоприятными для утопических настроений.

На мой взгляд, рост утопических настроений в пореформенной России был связан с одновременным действием этих обоих, формально взаимоисключающих, факторов: парадоксальным образом социокультурная ситуация того времени, наряду со своей незавершённостью, неопределённостью, переходностью и нормативной свободой, порожденными разрушением старого порядка и непрояснённостью грядущих перспектив, характеризовалась и противоположными качествами — интеллектуальной косностью, идеологической стесненностью, моральным консерватизмом и духовной несвободой, связанными с растущей бюрократизацией общества и наступлением государства на недавно зародившуюся частную сферу.

Я полагаю, что не раздельное действие, а совпадение этих факторов, точнее, одновременное субъективное переживание их многими людьми, стало одним из истоков российского коммунитарного движения последней четверти XIX в. Подтверждение тому мы находим, анализируя восприятие участниками коммунитарного движения современной им действительности.

Исследование любого общественного движения традиционно включает в себя изучение его социальной базы. Однако, по признанию специалистов, отношения между стилем мышления и его общественным носителем непросты, и «в большинстве случаев... не существует объяснительной схемы, которая позволяла бы связать между собой манифестируемое идеологическое содержание общественных движений — их программы, документы, речи, действия и прочее — с их латентной социальной базой»(6). Поэтому имеет смысл при анализе «социальной базы» быть внимательным не только к социальным параметрам, но и к сопутствовавшим им биографическим и психологическим особенностям участников российского коммунитарного движения.

Мною были собраны и обобщены данные по 208 персоналиям *взрослых* членов — то есть тех, кто принял решение поселиться в общине самостоятельно — 24 «интеллигентных» земледельческих общин последней четверти XIX в.

Анализ количественных данных о том, что сословное происхождение участников коммунитарного движения отличалось рядом особенностей. Преобладание среди «интеллигентных» общинников лиц дворянского происхождения над разночинцами (что нетипично для данного этапа «освободительного движения») и незначительное число участников из крестьян могут быть объяснены особенностями коммунитарных идеологий, составной частью большинства которых была идея «вернуть долг» народу, а также спецификой психологических источников возникновения коммунитарного идеала.

Данные о социальном составе «интеллигентных» общин демонстрируют очень высокий процент лиц, находившихся накануне вступления в общину на государственной или военной службе. Этот показатель имеет важное значение для понимания психологических истоков движения (см. ниже).

Также характерно, что в последней четверти XIX в. к коммунитаному движению редко присоединялись крестьяне и рабочие. Таким образом, физический труд, на который себя обрекли «интеллигентные» общинники, был им практически незнаком, и имела место ситуация социокультурной инверсии образа жизни.

Анализ распределения участников земледельческих поселений по учебным заведениям говорит о том, что они выходили чаще всего из московских, а не петербургских учебных заведений, то есть жили и учились вдали от центров революционного радикализма. Среди «москвичей» выделяются две группы, связанные с коммунитарным движением, — это чайковцы и кружок «толстовцев» второй половины 80-х гг. В Москве было особенно высоко влияние проживавшего там Л. Н. Толстого.

В целом, анализ количественных данных говорит о том, что революционное и коммунитарное движения обладали различной социальной базой, но их объединяет такой важный показатель, как возраст. Известно, что российское революционное движение было чрезвычайно молодо до начала XX в. Средний возраст вступления в первую общину — 26.2 лет. Данные о среднем возрасте участников движения революционных народников отсутствуют, но исследователи утверждают, что среди них преобладала молодёжь до 25 лет(7).

Интерпретация одних количественных данных в случае с коммунитарным движением затруднительна потому, что в целом сословное

происхождение, социальное положение, род занятий и характер полученного образования у участников коммунитарного движения были довольно пестры. Необходимо выявление признаков общности биографических и индивидуальных характеристик коммунитариев, обусловивших их выбор, — то есть того, что можно назвать «биографической ситуацией» человека, которую составляют «его потребности и желания, цели и идеалы, пристрастия и антипатии, конфликты, основные трансферы.., основа индивидуальности»(8). Все эти данные оказались крайне значимыми для понимания стремлений российских коммунитариев.

Одна ярко выраженная черта объединяла почти всех без исключения участников коммунитарного движения — это особое *настроение* накануне основания общины или вступления в неё. Именно указаниями на специфическое *настроение*, а не на конкретные законченные идеи, полны источники, свидетельствующие о предобщинном периоде жизни коммунитариев. Наличие у них особого настроения замечали посторонние наблюдатели вроде Н.А. Энгельгардта, который задавался вопросом, глядя на «опростившихся» буковцев: «Что двигало этими людьми? Что заставило их покинуть привычную интеллигентную обстановку и сбиться в восьмиаршинной избёнке, среди зарослей самого дикого из уездов "мякинной" Смоленской губернии?». И сам отвечал на него: «Скорее это было известное настроение, чем ясно, логически выраженный мотив»(9). С.Н. Кривенко писал, видимо, основываясь и на личном коммунитарном опыте, что «психические моменты играют в данном случае очень большую и даже самую главную роль». Источником коммунитарного настроения он считал реакцию на бурные общественные перемены человека, который переживает «духовный кризис», не в силах приспособиться к ним(10).

Современники затруднялись сказать, чего именно не хватало тем, кто уходил в общины, их стремления казались неопределёнными. Примечательную характеристику дал «толстовцам» человек, который сам едва не стал одним из них, — однако ему *«чего-то»* для этого не хватило: «Люди все очень молодые, симпатичные, но какие-то странные; я долго к ним присматривался и не мог определить, что именно в них странно; никак не мог уловить этого "чего-то". А между тем, оно им присуще решительно всем; это как-то чувствуется, видится и осознаётся»(11).

О «странности» своего отца писал и Б.Д. Хилков — тот сын Дмитрия Хилкова, который был ребёнком похищен бабушкой-княгиней у опростившихся родителей и воспитан в аристократической обстановке: «Мой отец родился, вырос и жил до 30 лет, как и подобало жить князю, но затем с ним “что-то” случилось — он стал читать “странные” книжки, заводить “странные” знакомства, делать “странные” поступки, например, одеваться в крестьянское платье и работать на поле, и в конце концов отделился от матери, раздал полученную часть земли крестьянам и сам стал вести крестьянскую жизнь»(12). В.Ф. Орлов писал о себе как о человеке «странном даже и для себя самого» и пытался в своём недописанном очерке «Толстой и нечаевец» поставить проблему «странных» «дремучих» людей, к которым, кроме себя, причислял увлекшихся «богочеловечеством» чайковцев(13).

В полиции, чьей профессиональной задачей было выявление «странных» и наблюдение за ними, не могли точно сказать, почему их беспокоят интеллигентные молодые люди, поселяющиеся в деревне. Вот, например, как формулировались основания для учреждения полицейского надзора за В.И. Скороходовым: «Поведением своим Скороходов... не дал прямых данных к верному определению его направления, но тем не менее, как по некоторым обстоятельствам обыденной его жизни, так и взглядам его о личном имущественном своём положении, о котором он вовсе не хочет заботиться, а также в виду предположения его купить на Кавказе землю и лично её обрабатывать и отзыва о нём, сделанного мне человеком, знающим Скороходова, как о личности странной, следует прийти к заключению, что Скороходов... представляется личностью, за которой необходимо иметь полицейский надзор»(14). И Скороходов был подвергнут негласному надзору, несмотря на то, что в то же время он казался полиции человеком «скромным, даже застенчивым, с неустановившимся характером»(15).

Представители властей, как истинные охранители, были очень чувствительны к нарушениям традиционных социальных, политических и культурных «норм», тщательно отслеживали и фиксировали все случаи отклонения от них. Осведомлённый и проницательный составитель полицейской «исторической справки» о «толстовцах», имевший в своём распоряжении массу перлюстрированных писем, подметил, что

«среди толстовцев обращают на себя внимание люди порочные и душевнобольные» (16). Среди последних он отметил П.Н. Гастева, С.Д. Романова, Аркадия и Митрофана Алёхиных, М. Кожушко и некоторых других «толстовцев», которые «в своих письмах жалуются на *тяжёлое душевное состояние, на душевный разлад, на "дисгармонию духа",* или заявляют, что *на душе у них смутно и неясно, и гнездится много противоречий*. Это же *ненормальное* настроение толстовцев выражается и в постоянных *скитаниях* их по разным местностям России и в частой смене сожителей, в *беспокойном метании от одного дела к другому* и тому подобных поступках, свидетельствующих о нарушении душевного равновесия. Сюда же относится *непостоянность в убеждениях и взглядах* по разным вопросам и *самопротиворечия,* в которых уличают друг друга даже такие выдающиеся коноводы толстовской секты, как князь Дмитрий Александрович Хилков и Митрофан Алёхин. Неустойчивость воззрений доходит даже до уклонения от основ толстовского лжеучения...» (Курсив мой. — *И.Г.*).

Современники — кто шутя, а кто серьёзно — называли их «сумасшедшими». В этом смысле примечательно недостоверное, но значимое утверждение А. Туна о том, что прокурор, которого А.К. Маликов при аресте пытался сагитировать в своё «богочеловечество», объявил его сумасшедшим, почему и не препятствовал его выезду в Америку(17). Ещё более характерно, с какой готовностью поверили этому свидетельству современники (18), ожиданиям которых подобная интерпретации «богочеловечества» вполне отвечала. Даже лично знавший Маликова В.Г. Короленко метафорически описал «богочеловечество» как род сумасшествия, возлагая ответственность за болезненное настроение некоторых представителей общественного движения на политический режим(19).

Иногда такие характеристики действительно уместны — многие коммунитарии имели расстроенные нервы, были отдельные случаи душевных заболеваний. Например, В.Ф. Орлов, не без связи с нечаевской историей, страдал каким-то нервным заболеванием: перечислением его симптомов и жалобами на боли полны страницы его дневников(20). Личное дело Н.Н. Неплюева в Петербургском университете пестрит просьбами отпустить его домой «по состоянию здоровья»(21). Тяжёлое нервное расстройство было и у Б.Н. Леонть-

ева, который в 1909 г. покончил жизнь самоубийством, есть сведения о нервных заболеваниях Н. Н. Коган и В. В. Еропкина, П. Н. Гастева и П.Г. Хохлова.

Однако не физическое состояние делало «интеллигентных» общинников странными и непонятными большинству других людей, скорее, речь следует вести об их настроении, корни которого — в особом способе переживания мира, характерном для людей, стремившихся к общинной жизни. Если попытаться обобщить многочисленные свидетельства о настроении российских коммунитариев, то выявляются следующие его черты: непонимание себя самого и собственных желаний, чувство разлада между внутренним миром и внешним, одиночество, угнетённость, недовольство действительностью вплоть до неверия в её реальность, сомнения в значимости и реальности собственного бытия. Такое сочетание признаков позволяет предположить, что наиболее уместным термином, описывающим психологическое и духовное состояние интеллигентов, стремившихся поселиться в земледельческих колониях, будет понятие *отчуждения*, то есть «всепоглощающее чувство раздельности *человека* и *общества»* (22).

Почти всем участникам «интеллигентных» общин современное общество представлялось бессмысленным хаосом, анархией, обманом, порождающим разлад между жизнью и убеждениями. Им казалось, что в мире что-то нарушилось, он окончательно испортился, и окружающая действительность стала «ложной», «внешнее» перестало соответствовать «внутреннему», слова — вещам.

Отчуждение сопутствует переломным моментам исторического развития и, в частности, является симптомом болезненного переживания модернизации. Источниками отчуждения участникам коммунитарного движения представлялась капиталистическая цивилизация (вместе с фигурами капиталиста, торговца и кулака, рыночными отношениями, городом, урбанизацией и индустриализацией) и бюрократия (государство и церковь, чиновники, сама служба, казённые учреждения и учебные заведения, законы, налоги), которые воспринимались в качестве единого негативного феномена. При этом себя самих, как представителей интеллигенции, общинники были склонны обвинять в пособничестве «ложным» капиталистическим и бюрократическим ценностям.

Все эти отталкивающие явления воспринимались коммунитариями более в образном, чем в теоретическом выражении, поэтому востребованным оказался язык художественной литературы для передачи собственных ощущений. Особая экспрессия постановки вопроса о «наступлении капитализма» в художественной литературе и публицистике второй половины XIX в. свидетельствует о существовании специфического общественного настроения, негативного по отношению к «цивилизации»(23).

С.Я. Елпатьевский, друживший с основателем Криницы В.В. Еропкиным, вспоминал, что тот презрительно называл цивилизацию «сифилизацией»(24). Колония в Белом ключе производила на Елпатьевского впечатление «пустыньки, обители, куда уходили люди от скучной и нечистой обывательской жизни, не желавшие быть зубьями в злой и жестокой государственной машине, где устраивали чистую праведную трудовую жизнь, откуда дети их должны выходить новыми людьми, чуждые лжи и язв цивилизации-сифилизации»(25).

В.А. Веселовский, который провёл лето в «работниках» в Батищеве, писал А.Н. Энгельгардту вскоре после отъезда из деревни: «Ужасно отвратительное и раздражающее впечатление произвели на меня города с первого разу: хищные рожи дельцов, нахальные хари разуваевых и мелкого торгаша и лавочника... Это чёрт знает что такое — это какое-то капище алчных драконов, пожирающих друг друга. Вероятно, на деле это далеко не так, но тем не менее я это именно так ощущал и ощущаю, так отразилось после тихой, мирной и благословенной батищевской жизни»(26). На том же языке говорил и З.С. Сычугов, который прибыл в Петровскую академию, желая ознакомиться с её хозяйством, и растерялся: одни «чиновничьи рожи — не к кому обратиться», но потом «нашёл одного — лицо доброе, симпатичное» — «наверное, деревню любит»(27). Презрение к «чиновническому направлению нации», с которым приезжали молодые люди к Энгельгардту, в Батищеве лишь укреплялось.

Отчуждение вызывалось и так называемой сверхсоциализацией — вторжением внешних общественных сил в частную жизнь, связанным с бюрократизацией общества, при характерном для человека нового времени восприятии этого вторжения как незаконного, духовно невыносимого, унизительного. Так, измученный беспрестан-

ным наблюдением со стороны полиции, В.Ф. Орлов писал в своём дневнике, что для его времени характерно отношение ко внутреннему миру человека как к «площади жизненного базара», «проходной улице»: «каждый человек теперь проходная площадь. Кто не залезал в его душу и кому он её сам не выворачивал?»(28).

Источники определённо связывают возникновение отчуждения с воздействием на человека его служебной деятельности, учебных заведений, церкви и тому подобных институтов, обезличивающих своим казенным характером. Особенно ярки в этом смысле биографии В. Фрея, Н.Н. Неплюева, Д.А. Хилкова и Г.А. Дадиани, чей разрыв со службой, с многообещавшими карьерами особенно поражал современников. Для всех них отчуждение дало о себе знать в разладе между внутреннем самоощущением и внешне благополучной жизнью.

Таким образом, можно сказать, что большинство источников отчуждения, особенно угнетавших «интеллигентных» общинников, было частью нового когнитивного стиля, присущего современности, — стиля абстракции, «количественной» рационалистической формы мышления, формирование которой связано с развитием капиталистического рынка и бюрократизацией, с «господством технологии над неэкономическими секторами общества», с возникновением больших «городов с их гетерогенной агломерацией людей», с развитием средств массовой коммуникации(29). Зародившись в хозяйственной сфере, «этот подход постепенно распространяется на все типы человеческого опыта», «в конечном счёте даже другого человека начинают трактовать абстрактно»(30).

Один из криничан ещё до поступления в общину писал в своём дневнике о потерянности собственного «я» среди абстракций современного ему мира — «мощных сооружений торговли, промышленности и государственного начала» — и рассматривал своей коммунитаризм как попытку вернуться к самому себе, подчинить себе жизнь, а не только постоянно подчиняться ей»:

«Есмь я или нет меня?... не думайте, ради Бога, что я шучу; слишком исстрадался я и измучился, чтобы шутить! Но стоит мне только взять книгу, чтобы увидеть, как жизнь представляет из себя или безличную эволюцию, или движение экономических противоречий, при которой или при котором мне, лично мне нет никакого

места. Я беру газету и вижу, как постепенно изо дня в день всё больше накопляется "электричество" или что там в европейской атмосфере, как готовится разразиться буря, с громом и молнией, одна стрелка которой быть может упадет и на мою бедную голову. Что же я-то такое перед этой европейской атмосферой? Увы... а между тем он неё зависит и моя жизнь. Я работаю вот уже несколько лет сам за той же конторкой. Я пишу миллионные цифры и чую вокруг себя миллионные обороты, гнетущие моё воображение своей громадностью. Но меня нет в этом деле и быть может завтра же изобретут машину, которая великолепно заменит меня. Впрочем, быть может, машинка уже изобретена, и эта машинка — я сам. И эта дикая мысль начинает представляться мне всё более основательной... Просто удивительно, с какой жестокостью и какой последовательностью жизнь ежеминутно внушает мне мысль о несомненном моём ничтожестве и как величественно третирует она меня. Быть может, я болен — очень может быть, что я болен, или, по крайней мере, болезненно настроен, но мне стоит только пройтись по столице, чтобы убедиться в собственном личном небытии... Проходя по улицам, встречая суетливо движущихся, беспокойно торопливых прохожих, я чую какую-то удивительно большую, удивительно, быть может, интересную даже жизнь, не соблаговолившую уделить мне ни одного квадратного фута. Не ненависть в эти минуты поднимается в сердце моём, а тоска и пригнетённость. И мне становится страшно. И кажется мне, что громадная торжествующая колесница движется мне навстречу и ещё минуту, она перережет меня своими колесами... Меня нет, и какое-то стыдливое ощущение постоянно овладевает мною. Надо есть, пить, спать, ежеминутно надо заботиться о себе, но ведь, чтобы исполнять всё это с должным спокойствием и обходительностью, надо иметь какое-нибудь внутренне сознаваемое право на жизнь. Но это право может быть дано лишь работой, а у меня нет работы, а если есть, то такая, которая *вне* меня, которой я нисколько, ни на йоту, не уважаю. И мне совестно есть, совестно пить, жить совестно. Господи, научи меня, что делать мне!» (31).

Уже в старших классах гимназии и в университете мы встречаем молодых людей, полных недоверия к миру, который они старались собственнолично проверить на истинность. Основной проблемой, их волновавшей, был вопрос о том, чего стоит окружающая

действительность, насколько она подлинна и что за ней стоит. Так, подростком, «толстовец» М. С. Дудченко (можно ручаться, что он был чужд каких-либо «хулиганских» побуждений) при посещении Киево-Печерской Лавры проник под охраной двух своих товарищей в пещеры, где «с помощью перочинного ножа анатомировал мощи *с целью извлечения из них наглядных доказательств их подлинности*» (Курсив мой. — *И.Г.*). За два часа этого «нравственно-тяжёлого занятия» Дудченко выяснил, что «внутренность мощей была наполнена какой-то трухой, а лица состояли из массы, по твёрдости уступающей кости, но более твёрдой, чем воск». Когда он, наконец, вышел на свежий воздух, то почувствовал тошноту и понял, что «проделал то, чего не следовало делать»(32).

Что-то в их личном жизненном опыте говорило, что не стоит доверять ни устоявшимся мнсниям, ни даже самым стройным философским теориям, всё нужно испытывать самим. В Шевелеве и Дугине жил Ф. А. Козлов — «замечательно искренний человек, старавшийся ничего не принимать на веру, а всё проверять на самом себе». Прочтя «Мир как воля и представление» А. Шопенгауэра, «он несколько дней пробовал ничего не есть, находя, что, если вся жизнь есть только представление, то и еда тоже, и можно побороть волю к еде. В то время, когда большинство безусловно верило критике православия, сделанной Толстым, и его толкованию Евангелия, Федор К[озло]в принялся самым добросовестным образом штудировать отцов церкви, жития святых, "Добротолюбие", Соловьева, Хомякова, и других»(33). Он выписал в тетрадку 48 определений Бога, побродил по монастырям, после чего утвердился в православии.

Понимание окружающей жизни как «ложной», «фальшивой» — обычный мотив коммунитарного настроения. Внешний, материальный мир не внушал доверия и разочаровывал, и вместо него всей полнотой бытия (а значит, реальностью) начинал обладать внутренний, невидимый мир, полный таинственных смыслов, которые предстояло разгадать. Таким образом, уход из города в земледельческую общину предпринимался в поисках настоящей, «*истинной*» жизни, которая коммунитариям 70-х — первой половины 80-х гг. чаще всего представлялась на лоне природы, в кругу единомышленников, занятых физическим трудом и нравственным самосовершенствованием. Позднее, с приходом в коммунитарное движение «тол-

стовцев», к представлениям об «истинной» жизни добавляются евангельские идеалы. «Толстовцы» считали истинным путь Христа: «Человеку, который искренно стремится к истинной жизни, нужно только одно — строго наблюдать за тем, чтобы не отклониться от указанного пути»(34).

Проблема *видимого (ложного) и невидимого (истинного)* мира оказывалась связанной с проблемой *внутреннего и внешнего* миров, и последний явно не стоил в глазах коммунитариев того значения, которое приписывало ему большинство людей. «Весь видимый мир не имеет для человека значения вне его внутренней жизни... Если я иногда скорее из любопытства обращаюсь к фактам внешней жизни, то никак не за ответом, а скорее, за подтверждением той же внутренней истины, и не для себя, для которого она очевидна, а для убеждения других, сомневающихся в ней»(35), — утверждал Б.Н. Леонтьев.

Лишённая всякой ценности повседневная действительность и весь материально-природный мир в целом представлялись как сон или бессмысленный хаос. Крайним выражением подобной потребности становилось мистическое настроение, характерное для многих участников коммунитарного движения. В какой-то мере, вероятно, можно говорить о личной психологической предрасположенности коммунитариев к мистицизму: его были не чужды Мэри Фрей, А. К. Маликов, полноценным мистиком был Н. Н. Неплюев (среди его друзей был спирит Н. П. Вагнер), Д. А. Хилков, многие «толстовцы».

В.Д. Бонч-Бруевич, с большим уважением относившийся к Д.А. Хилкову, не понимал, как такая сильная личность может верить в сны, гадания, пророчества, предзнаменования и всегда считаться с ними. Он связывал мистический настрой Хилкова с общей чертой всех военных и моряков(36). Будучи офицером лейб-гусарского полка, Хилков влюбился в цыганку, и, не имея возможности жениться на ней, решил ехать на войну. На войне он тщательно исполнял тот завет, который ему дала цыганка и который должен был уберечь его от смерти, — завести белую лошадь и стараться не слезать с неё во время сражений. Свою невредимость в боях Хилков считал чудесной и приписывал её соблюдению пророчества цыганки, а когда Бонч-Бруевич пытался найти чудесным случаям из его жизни рациональ-

ное объяснение, он «вдруг начинал сердиться, раздражаться, отворачиваться, не смотрел в лицо, точно я мог его "сглазить"». Все их споры заканчивались тем, что Хилков начинал вновь и вновь вспоминать критический моменты боёв, из которых ему удалось *чудесным* образом выйти живым.

На идеализм и мистицизм «интеллигентных» общинников обратила внимание и В.М. Величкина, которая работала с ними «на голоде» в 1891–1892 гг. и, в отличие от своего будущего мужа Бонч-Бруевича, была склонна очаровываться подобным настроением. Она вспоминала: «Когда наш местный доктор спросил А[лексея] Алёхина, что бы он выбрал: "тьмы низких истин" или "нас возвышающий обман", тот, не колеблясь, ответил: "нас возвышающий обман". М[итрофан] Алёхин и Е. Сухачев... говорили о физическом бессмертии, которое существует для тех, кто верит в него. М[итрофан] Алёхин видел разные пророческие сны и невольно заражал силой своего мистицизма. И волей-неволей являлось страстное желание отказаться от всех своих логических выводов и погрузиться самой в это море веры, и идти к чему-то неведомому»(37).

Под подобные ощущения пытались подвести философские основания и даже долго и кропотливо изучали «проблему». В.Ф. Орлов подытожил в письме В.В. Еропкину результаты своих многолетних «исследований», следы которых можно встретить в его записных книжках и дневниках на протяжении 20 лет: «"Внешний мир" — это больное место моей души — больное и ещё незажившее. Бог с ним, этим "внешним миром"... Я всю жизнь возился с этим «внешним миром», вторгался в него и с деятельностью: то революционной, то педагогической. Но правда, что я всё-таки больше изучал его, чем действовал в нём — и всё-таки пресытился им»(38).

Особенно настойчивыс попытки привести в стройную систему описанное ощущение предпринимал Н.Н. Неплюев, который превратил своё недоверие к реальности внешнего мира в философию собственной судьбы. Помимо того, что Неплюев и словом, и делом несомненно доказал своё предпочтение «миру сему» мира иного, он выпустил маленькую книжку под названием «Таинственные явления земной жизни духа моего». Там, в частности, он утверждает, что помнит себя младенцем: «Я хорошо помню, что в то время, когда всё окружающее меня было для меня каким-то пёстрым, чуждым и часто

страшным хаосом, во сне я жил какою-то иною, вполне сознательною, давно знакомою мне жизнью; это походило на то, как бы сон был для меня сознательным бодрствованием, а с минуты пробуждения начинались бесформенные галлюцинации. По мере того, как я привыкал к земному бытию и осваивался с экономией земного мира, когда я начал различать добрые лица матери и кормилицы, тот старый, знакомый и дорогой мне мир всё более от меня удалялся, переходил из области реального бытия в область редких, радостных сновидений»(39). При этом очевидно, что именно реальность сновидений обладала для Неплюева всей полнотой бытия: «Нельзя описать, нет слов, чтобы выразить ту вдохновенную радость, которая охватывала всё моё существо, когда являлись мне светлые, добрые, бесконечно дорогие для меня существа, ласкали и утешали меня»(40).

Повзрослевший и разлученный с этими существами, Неплюев продолжал в своих мыслях и поступках ориентироваться на них: «Всё существующее я инстинктивно разделял на однородное с ними и им враждебное, внушавшее мне непреодолимую антипатию... Однородного с ними я находил гораздо менее на земле, чем враждебного им, и потому гораздо чаще испытывал антипатию к окружающему, какое-то тяжелое гадливое чувство, доходившее до настоящего детского пессимизма»(41).

В поисках выходов в подлинную реальность участники коммунитарного движения использовали различные экзистенциальные практики. Для кого-то это были сновидения, книги, молитвы, странствия, отдельные моменты вдохновения, война. Для Н.В. Чайковского периода «богочеловечества» выходом к лучшему миру было переживание экстаза. Чайковский считал, что такими состояниями «только и красна» его жизнь, и жалел, что не может «век оставаться в этом светлом, чистом состоянии, которое так легко, просто и в то же время без конца широко решает и понимает всевозможные житейские трудности и понимает, чует за дрязгами, смущающими в это время душу — нечто глубокое, человеческое, живое, — видит за ними *живую душу человека*, а не бездушную силу». При этом «религиозные экстазы необходимо сопровождаются у Чайковского ощущением мировой гармонии и чувством всепрощения»(42).

Подобное восприятие реальности было присуще довольно широким слоям населения, вне зависимости от их общественного

положения, возраста и уровня образования в разные эпохи. Славянофилы отвернулись от реальности в психологической обстановке сходной с той, которая породила коммунитарное движение и мистические увлечения интеллигенции в начале XX в. Не случайно А. Валицкий, задавшись целью рассмотреть «славянофилов как мыслителей, глубоко озабоченных реальными, а не "мифическими" проблемами, и не специфически русскими, а во многом совпадающими с теми, которые были в центре европейской мысли во времена известной дискуссии о наследстве Просвещения и опыте Французской революции»(43), в сущности обнаружил коммунитарный мотив в их стремлениях (не используя этого термина): с его точки зрения, характерное для славянофильства противопоставление России и Европы лишено национализма и «полностью совпадает с противопоставлением двух типов общества, двух исторических формаций, двух типов связи между индивидом и коллективом», описанных Ф. Теннисссом, в связи с чем славянофильство можно расценивать как часть консервативно-романтической традиции критики модернизирующихся обществ(44). Изображение Валицким психологического состояния поколения славянофилов и западников очень напоминает коммунитарное настроение(45).

Получается, что для коммунитариев выбор образа жизни, предпочтение той или иной формы общежития и труда были проблемами, лежащими не столько в плоскости социального реформаторства, сколько в сфере индивидуальных поисков смысла жизни, субъективно значимого преодоления отчуждения и обретения чувства полноты бытия. Ими двигало не осознание несовершенства общества, а чувство онтологической ущербности, неполноценности бытия, а следовательно, в общинной жизни они видели экзистенциальную, а не социальную альтернативу наличному, и общинные эксперименты были скорее экзистенциальными попытками перевести свой маргинальный опыт ощущения истинной реальности на язык повседневности, чем реализацией планов реформирования разделяемого всеми мира.

Решение своих экзистенциальных проблем коммунитарии мыслили прежде всего на *индивидуальном*, а не коллективном уровне: все участники движения были озабочены именно *собой*, своими переживаниями, своей совестью, спасением своей души — и не скрывали этого. Именно индивидуализм стремлений был причиной

если не отсутствия, то постепенного исчезновения из коммунитарного движения последней четверти XIX в. пропагандисткой составляющей, негативного отношения к пропагандистским целям «хождения в народ».

Характеризуя Уфимскую колонию, С.Я. Елпатьевский писал: «Они отгораживались не только от революции, но и от всякой пропаганды в народе, от всякого воздействия на окружающую жизнь. Они ничего не имели против, если их пример вызовет подражание, если окружающие крестьяне чему-нибудь научатся, глядя на их жизнь, на улучшения в ведении земледельческого хозяйства, но заранее обдуманные действия в этом направлении отрицали. Они жили для себя, устраивали свою жизнь, а не чужую»(46). В.И. Алексеев вкратце так сформулировал историю своего «богочеловечества» в письме Л. Н. Толстому: «...Поступил на службу в училище, запачкался в разные служебные интриги, которые щекотали самолюбие. Вижу — дело плохо; пристал к товарищам и поехал в Америку, — не устраивать жизнь на показ людям, как Вы раз как-то упрекали меня в письме, — а просто спасти свою душу»(47).

Вопрос о том, что именно актуализировало в сознании коммунитариев поиски истинной жизни, почему экзистенциальные проблемы были так важны для них, заставляет нас обратить внимание на общие черты их «биографический ситуаций», три типа которых были особенно характерны для участников коммунитарного движения: часть из них была людьми очень молодыми, только вступавшими в «большую жизнь», другая многочисленная группа представлена людьми, которые ранее близко соприкоснулись с революционным движением и порвали с ним из нравственных соображений, третья группа — это люди, бросившие военную или чиновничью карьеру, которая по тем или иным причинам начала их тяготить.

Первая группа — самая обширная и, в то же время, самая пёстрая по социальному происхождению. Несмотря на наличие в общинах людей зрелых и даже пожилых (их количество к началу XX в. заметно росло), движение имело репутацию молодёжного, бывшие общинники часто вспоминали о коммунитарном периоде своей биографии как о возрастном увлечении, порыве молодости, подобным образом воспринимались они и со стороны. Похоже, что представителей этой группы объединял именно возраст, то есть те про-

блемы социализации, которые стоят перед людьми, вступающими во взрослую жизнь. В этом смысле наиболее общая черта настроения молодых коммунитариев — это чувство растерянности, непрояснённости грядущих перспектив, отсутствия жизненных ориентров.

Если рассмотреть социальные и биографические характеристики демографического меньшинства коммунитарного движения, то есть тех, кто вступил в движение в более старшем возрасте, то оказывается, что среди таких людей высоко число бывших военных или лиц, недавно отбывших воинскую повинность, чиновников, а также тех, кто когда-то пережил увлечение революционными идеями, был так или иначе причастен к деятельности революционеров.

Выходцы с военной службы, вне зависимости от возраста, демонстрируют высокую степень участия в коммунитарном движении. Среди них можно назвать имена А.А. Герцога, Г.А. Дадиани, П.Е. Добровольского, А.П. Залюбовского, Ф.А. Козлова, С.Н. Кривенко, Б.Н. Леонтьева, А.Н. Лодыгина, И.Д. Ругина, М.Д. Шишмарева, В. Фрея, Д.А. Хилкова, В.В. Черняева, В.М. Якушева.

Эмоциональное отношение к «военному» прошлому таких людей было схоже с восприятием собственного опыта чиновничьих карьер теми из «интеллигентных» общинников, которые успели соприкоснуться с государственной службой, и отягощалось их вынужденной причастностью к насилию, войне и убийству. Как бывшие военные, так и чиновники негативно воспринимали само понятие «служба», по всей видимости, являвшееся главным источником отчуждения.

Другим распространенным типом «биографической ситуации» был разрыв с революционным движением. М. Алданов попытался объяснить причины объединения в одну общину таких разных людей, как В. Фрей, А.К. Маликов и Н.В. Чайковский, на основе общности их негативного отношения к революционным увлечениям молодости: отмечая несхожесть их социального происхождения, Алданов утверждал, что объединяет их юношеский опыт причастности к революционному движению с последующим разрывом с ним. С его точки зрения, взгляды народников 70-х гг. были пестры и неоднозначны: многие из них действительно хотели революции, зато другие — просто помочь бедным, а идеей революции увлекались лишь потому, что не потрудились задуматься над ней всерьёз,

или же на волне подражания старшим товарищам. В таком случае переход из революционного движения в коммунитарное являлся следствием переоценки ценностей, и бывало, что поводом к тому служили какие-то конкретные события.

Н. Н. Коган увлеклась идеей общины ещё будучи молодой княжной Друцкой-Соколинской: она «нервно захворала» после близкого знакомства с революционерами (в частности, с В.Ф. Трощанским) от осознания невозможности созидательной деятельности(48).

При всей туманности информации о характере связей с революционерами В. Фрея, можно определённо утверждать, что его революционные знакомые были не самых лучших моральных качеств и не особенно заботились о средствах достижения своих высоких целей. Это, вероятно, и определило разрыв с ними Фрея и его позднейшие неприязненные отзывы о революционерах. В их идеологии он осуждал нетерпимость, агрессивность, склонность к насильственным средствам, фанатизм, невнимание к внутренней духовной жизни человека(49).

Участие Н. В. Чайковского в «американском» предприятии и его увлечённость «богочеловечеством» *сознательно* противопоставлялись им предшествовавшей «революционной» деятельности. То же можно сказать и о «толстовцах» с «революционным» прошлым. Например, дугинец Н. В. Черняев о революционных идеях, которыми он в своё время переболел, говорил «с огорчением»: «Если революционеры получат возможность мир устроить по-своему, они превзойдут ту неправду, которую сейчас в других осуждают. К идеалам свободы и равенства мир непременно придёт, но не через них, они компрометируют эти идеи»(50).

Болезненный опыт участия в революционном движении имел Владимир Федорович Орлов — человек интересной и драматической судьбы. Сын священника, Орлов воспитывался во Владимирской духовной семинарии, но личность его сформировалась в основном благодаря упорному самообразованию. В конце 1868 г. Орлов приехал в Петербург для поступления в университет, где поселился на одной квартире вместе с С.Г. Нечаевым. Влюбившись в сестру Нечаева, он испытывал к нему дружеские чувства, но хотя и принимал участие в студенческих сходках зимы 1869 г., взглядов Нечаева не разделял. Орлов передал Нечаеву свой паспорт и деньги для

поездки в Одессу, а во время арестов в феврале 1869 г. был вынужден скрыться из Петербурга. Арестованный, он был заключён в Петропавловскую крепость, а в 1871 г. суд его оправдал. Адвокат построил защиту Орлова на доказательстве случайности его прикосновенности к нечаевцам, связанной с любовью к Анне Нечаевой. По данным Ф.А. Гилярова, сам Орлов на суде заявил, что «сочувствие к студенческому движению, к женским и мужским сходкам, всё это безделье, вся эта суета, все эти неуловимые мелочи, толки о мастерских, швейных и т. п. всякой всячине, вся эта рисовка с моей стороны, желание казаться не тем, что я есть, — всё это было для меня так тяжело, что я даже заболел от сознания тех несчастных отношений к людям, в которые я стал в Петербурге в первый раз в жизни»(51). Прикосновенность к этому делу наложила неизгладимый отпечаток на судьбу Орлова. Он получил какое-то серьёзное нервное заболевание, которое давало о себе знать всю жизнь, а полицейское преследование и вынужденная нищета в связи с запрещением педагогической деятельности усугубили его болезненное состояние.

Рассмотрение «биографических ситуаций» подтверждает наш тезис о том, что мотивы присоединения к коммунитарному движению в большинстве случаев были крайне индивидуальны, направлены на разрешение личных проблем. Однако, несмотря на индивидуализм стремлений, общественный идеал участников коммунитарного движения носил коллективный характер, при этом исходные индивидуалистические мотивы придавали особое качество тому образу общинности, осуществления которого желали коммунитарии.

Вопрос о том, почему обретение «истиной жизни» участники коммунитарного движения мыслили прежде всего в рамках общины, чем была эта искомая общинность для них, каким образом она могла помочь решению их личных проблем, заставляет нас вновь обратить внимание на особенности их «биографических ситуаций»: молодой возраст, отсутствие сложившихся убеждений, представлений о мире и своём месте в нём или разочарование в пройденном жизненном пути, в привычных ценностях, неудовлетворённость привычным образом жизни, которые дают возможность трактовать состояние участников движения накануне вступления в него как *переживание духовного кризиса, потребность в обретении утраченной или ещё не сложившейся социокультурной идентичности.*

Согласно концепции Э. Эриксона, идентичность — это «субъективное вдохновенное ощущение тождества и целостности» себя как личности, которое достигается путём социализации — многоступенчатого и во многом бессознательного процесса интеграции человека в общество(52). Формирование идентичности идёт на протяжении всей жизни и проходит ряд стадий, на каждой из которых решается вопрос о тех или иных аспектах взаимоотношений человека с внешним миром, интериоризации им «социальных ценностей, присущих данному обществу на специфической исторической стадии»(53).

Один из важнейших атрибутов жизненного пути каждого человека — «кризисы идентичности», переживаемый неоднократно в течении жизни, но особенно остро — в возрасте 16–25 лет, когда у человека впервые возникает потребность в синтезе идентификаций, приобретённых в детстве, в единую идентичность. Всё, что он знает о себе как о члене той или иной социальной или культурной группы, он должен объединить в единое целое, осмыслить, связать с прошлым и спроецировать на будущее.

Острота переживания юношеского кризиса и всех других кризисов идентичности зависит в том числе и от состояния общества, его духовной атмосферы. Особую силу и интенсивность переживаний индивидуальных кризисов идентичности участниками российского коммунитарного движения можно связать с разрушением в условиях «переходного» времени традиционных способов идентификации, носителями которых являются такие общественные институты, как семья, школа, церковь.

Американские социологи Огилви — участники коммунитарного движения второй половины XX в. — предположили, что самым честным ответом ребенка на вопрос родителей о том, почему он желает присоединиться к общине, будет ответ «не знаю». То есть рациональную причину можно выдумать всегда (так молодёжь обычно и поступает), но к тому, что называется мотивами, она не будет иметь прямого отношения(54). Истинным мотивом может быть потребность молодого человека в серии непротиворечивых категорий, с помощью которых он мог бы убедить себя в реальности и осмысленности окружающего мира. Он действительно не имеет категориальной схемы, на основе которой можно связно сформули-

ровать причины, он даже не может сказать, кто он такой и в каком мире он живет. Это означает, что человек стремится в общину не *с* какими-то отчетливыми планами, целями, идеями, а *за* ними.

Подобная потребность актуализируется у человека, живущего в модернизирующемся обществе. В традиционной культуре если и «существовала, то в очень незначительных масштабах неопределённость когнитивной и моральной структуры жизни. Вряд ли можно говорить о каком-либо кризисе смысла или идентичности. Индивиды знали свой мир, им также было известно, кем они являются в нём. Институциональный порядок, коллективные значения, индивидуальная идентичность были надёжно интегрированы в священный порядок, предусмотренный религиозной традицией». Модернизация разрушила «старые коммунальные институты — клан, деревню, трибу, регион... Рыночная экономика, централизованное бюрократическое государство, новая технология (порождение индустриализма), рост населения, урбанизация и, наконец, средства массовой коммуникации — все эти силы модернизации, которые нанесли непоправимый урон социальным и культурным образованиям, в которых люди были "как дома", и создали радикально новый контекст человеческой жизни»(55).

Процесс интериоризации знания о мире особенно интенсивно происходит у молодых людей, только входящих в «большую» жизнь, или же у взрослых с нарушенным ощущением идентичности. Происходит как бы сотворение мира заново внутри каждого конкретного человека, предлагаемый обществом категориальный аппарат принимается им в своей собственной интерпретации, с изменениями и дополнениями, исторически возможными в данный момент. Процесс этот осуществляется посредством общения со «значимыми другими», и среди институтов, обеспечивающих такое общение, привилегированным положением обладают брак и семья.

Наиболее надёжным общественным институтом, способным обеспечить условия, благоприятные для защиты человека перед лицом аномии, является семья, которая приводит в порядок представления человека о мире и даёт ему возможность переживать свою жизнь как имеющую смысл(56). Другой такой общественной структурой могут быть юношеские компании сверстников, которые функционируют как переходный «nomos» между двумя семейными мирами

в индивидуальной биографии (57). Ту же функцию призвана выполнять и коммунитарная община — тесный кружок единомышленников, претендующих в первую очередь на то, чтобы быть друг для друга «значимыми другими».

Тот факт, что в общинной жизни отчужденные интеллигенты мечтали обрести именно единомышленников, «значимых других», искали отношения «лицом к лицу», особого качества социальные связи между людьми, которые были им необходимы для утверждения и поддержания идентичности, подтверждается их интересом к проблемам общения, межчеловеческих отношений. «Меня интересовал только человек..., меня занимали человеческие отношения более, чем теории об этих отношениях», — писал батищевец А. П. Мертваго (58). Оценивая свой первый общинный опыт, Дудченко писал: «Наша непродолжительная совместная жизнь, которую мы вправе были назвать коммуной, была во всех отношениях благодетельна... Между нами образовался какой-то безыскусственный спорт в хорошем смысле этого слова, благодаря чему мы поддерживали друг друга не только в направлении хозяйственного усердия, а и в искреннем разрешении разных серьезных вопросов своей жизни... Больше всего нас интересовала философия, психология и меньше всего нас интересовала политика» (59).

В. И. Скороходов, глядя на крестьян, завидовал не чему-нибудь, а особым *связям* между самими крестьянами и между крестьянами и Богом, межличностным отношениям в крестьянской среде, осмысленности их жизни и её причастности к чему-то высшему: «У них есть нечто общее, понятное всем им и всех их связующее и между собой, и с природой, и с землёй, а ты стоишь оторван и одинок. Они выше тебя, и не тебе их учить, потому что всё их существо проникнуто чем-то едва доступным твоему пониманию, а ты им всегда остаёшься чужим» (60).

Коммунитарные силы «малой группы», во власть которых отдаёт себя человек для преодоления отчуждения и обретения идентичности, по сравнению с «большим обществом» обнаруживают «способность влиять на глубинные структуры личности»: «в этой среде, противостоящей прежнему рутинизированному существованию, индивид получает возможность обратиться к миру высших ценностей и, претерпев внутреннюю реформу, обрести новое понимание преж-

них основ своего существования и внутренний импульс к их преобразованию» (61). Стремление к обретению чувства реальности и знания о мире, о своём месте в нём можно назвать потребностью в «идеологии», т. е. в «в системе идей, дающих убедительную картину мира» (62).

Как было показано выше, в источниках действительно отчётливо прослеживается тема растерянности, незнания мира и себя и стремления обрести это знание и смысл жизни в общине единомышленников. Не только молодые и неопытные люди испытывали подобную потребность, несогласующиеся, противоречивые опыты «переходного» времени могли ввергнуть в состояние растерянности и взрослых, зрелых людей. В. И. Алексеева большую часть жизни не оставляло ощущение, что «жизнь походит на плавание в маленькой лодочке по морю, покрытому туманом; носит тебя, не знаешь куда; не знаешь, близок ли ты к берегу и к какому берегу… не знаешь, куда и править»(63). С.Н. Кривенко характеризует «толстовские» общины следующим образом: «…Тут же сплошь и рядом видите, что люди сами не знают, чего хотят, не забывают о себе за интересами идеи, а *не знают себя* (курсив мой. — *И.Г.*) и прежде всего хотят заняться рассмотрением себя в микроскоп и самоопределением» (64).

Таким образом, коммунитарное движение было вызвано стремлением переживавших «духовные кризисы» людей к обретению друзей и единомышленников («значимых других») ради того, чтобы вместе с ними найти смысл жизни. В определениях общинной жизни, данных самими коммунитариями, на первое место выступает именно понятие об особых связях между людьми и чувстве, их объединяющем, а не конкретные черты предполагаемого общежития. В. Фрей писал О. Горовицу в сентябре 1883 г. из Ново-Одесской общины, что коммуна — это «группа людей, одушевлённых одними идеалами, стремящихся осуществить или разрешить одни и те же нравственные задачи и сознающих это для успешного выполнения своей цели»(65).

«Мечты о жизни в общине единомышленников и о постоянном духовном обновлении среди них в религиозных экстазах были чрезвычайно дороги Чайковскому»(66). З.С. Сычугов считал, что организация общины поможет ему выйти из среды, разъедаемой враждой, ненавистью и тунеядством и войти в среду людей, для которых

труд, дружба, любовь симпатия — основы общественности»(67). С.И. Рощин, побывав в одной из общин и собираясь поселиться в другой, писал, что «ясно выработанного взгляда» на «интеллигентную» общину не имеет, но склоняется к мнению, что «общины интеллигентов существовать могут только как редкие исключения, когда сойдутся люди очень знакомые, родные между собою по духу, взглядам, убеждениям, сердцу»(68). «...Не могу не признаться вам, что меня всегда привлекала тихая трудовая жизнь среди своих близких, соединённых взаимною любовью и уважением. Подобная обстановка способна влиять возвышающим образом на чувства людей и направлять на хорошее их волю»(69), — это мнение о сути общинной жизни «толстовца» Б. Н. Леонтьева.

Таким образом, коммунитарный образ общинности представляет из себя духовное сообщество во имя обретения истины и достижения «настоящей» жизни. Коммунитариев не волновали вопросы о равенстве и формах собственности. Отсюда следует, что историческими прототипами искомой ими общности могли быть первые христианские общины, но уж никак не крестьянская поземельная община, как считают отдельные исследователи(70). Доказательством тому служит не только описанная выше теоретическая модель тех отношений, о которых мечтали «интеллигентные» общинники, но и тот факт, что крестьянская община ничуть не занимала мыслей коммунитариев — в отличие от революционных народников. Правда, о первых христианских общинах чаще говорили не как об идеале (христианами были многие российские коммунитарии, особенно в 90-е гг., но далеко не все), а как о предостережении: ведь именно из них в конце концов возникла современная им «официальная» церковность(71).

Подтверждением тому, что основной целью общинной жизни коммунитарии считали обретение смысла жизни, служит тот факт, что особенно специфичны по сравнению с «большим обществом» у колонистов были формы повседневного *общения*. Основным занятием «интеллигентных» общинников были вовсе не хлебопашество или сельское хозяйство в целом, а *разговоры* (беседы, споры) и *переписка* («работаем, читаем, рассуждаем, болтаем»)(72). Именно разговоры в первую очередь удовлетворяли коммунитарную потребность. Согласно П. Бергеру и Х. Келлнеру, «разговоры» являются

основным способом поддержания ощущения реальности внешнего мира в повседневной жизни. В разговорах люди определяют и переопределяют мир, образ которого вырисовывается не столько в эксплицитной артикуляции его качеств, сколько имплицитно, «на базе само собой разумеющегося контекста». Наибольшей убедительностью обладают те утверждения о мире, которые возникают в процессе общения со «значимыми другими», при этом «правдоподобность и стабильность этого мира... зависят от силы и длительности значимых отношений, в которых осуществляется разговор об этом мире»(73).

Успех коммунитарного проекта, таким образом, определялся тем, насколько продуктивны были разговоры и споры «интеллигентных» общинников. Признаком скорого разрушения общины было то, что переставали занимать и смолкали разговоры(74). И напротив, расцвет общины приходился на те времена, когда в ней шли интенсивные беседы и споры — как водится, о смысле жизни. Они-то часто и приводили к тому, что колонисты запускали хозяйство. Один из общинников крестьянского происхождения со злостью отзывался об интеллигентах-«толстовцах» (он тоже пишет это слово в кавычках): «Мне кажется, что у интеллигента самая главная потребность — это разговоры»(75). Для автора данного письма «толстовствующие» и «ницшеанствующие» — всё одно: и те и другие «страдают словесным поносом, и ради того, чтобы поговорить, станут чем угодно»(76). Жену Д. А. Хилкова удручали «бесконечные словопрения» собиравшихся у них на хуторе в Павловках людей. По воспоминаниям Б.Д. Хилкова, впоследствии мать часто жаловалась ему, что больше 2–3-х часов она была не в состоянии выдержать разговоры, а сам Хилков «высиживал с лёгким сердцем до утра»: «припомните "проклятые вопросы" и постарайтесь себе представить опростившегося барина, одного-двух интеллигентов, десяток мужиков да ещё иногда священника за разрешением этих "вопросов", плюс Евангелие, библия, Толстой...»(77).

2. Особенности коммунитарного нонконформизма

И всё же коммунитарный идеал носил именно общественный характер, «интеллигентные» общинники критиковали общество, в котором им пришлось жить, и предлагали программу его изменения. Неудовлетворённость реальностью, общепринятыми нормами и идеалами у участников коммунитарного движения принимала форму открытой критики существующего общества, государства, господствующей религии, ценностей современной науки и культуры, а в сфере поведения выражались в стремлении к исправлению мира, в том числе и в деструктивном по отношению к отрицаемым институтам и ценностям поведении. Особенностямии коммунитарной критики общества, помимо признания возможности и необходимости изменения общества исключительно путём внутреннего нравственного самосовершенствования, были отрицательное отношение к официальным государственным, церковным и культурным институтам, установлениям и нормам; стремление к ресемиотизации языка как выражение недовольства современной практикой понятийного мышления и воплощённой в нём иерархией ценностей.

Главной целью образования общин коммунитарии всегда провозглашали *самосовершенствование* — эта идея в разнообразных формулировках присутствует во всех коммунитарных идеологиях. Как отмечали недовольные современники, в «толстовских» колониях «экономические и социальные задачи отодвигаются на второй план, а на первое место выступают личная этика и задачи собственного внутреннего совершенствования»(78). У посторонних наблюдателей именно этот идеал ассоциировался с «интеллигентными» общинами в основном «толстовского» характера, причём отношение к нему было негативным. В художественной литературе и публицистике «самосовершенствование», наряду с толстовским «непротивлением», стало основной мишенью высмеивания(79).

Во многом такая потребность и её формулировка родились в полемике с революционной и реформаторской традициями, а также в ответ на «официальную» церковность того времени. Самые смелые

коммунитарные проекты предполагали путём самосовершенствования обеспечить «счастие всего человечества»(80), «направить дух времени по другому руслу»: «только *этим* путём, путём воздействия на самого человека, можно изменить господствующий порядок вещей, то есть ту страшную рознь, существующую между людьми, ту страшную дисгармонию и неравенство в положении отдельных людей, которые мы видим вокруг себя»(81). Один коммунитарий считал, что успех внутреннего духовного перерождения на основе любви к Богу и ближнему должен будет привести к «положительному анатомическому превращению человеческого мозга»(82).

Религия «богочеловечества» может рассматриваться как реакция на две моральные крайности своего времени — молодёжный «нигилизм» и церковное христианство. А.К. Маликов проповедовал «необходимость нравственного совершенствования» как «развития религиозного чувства и сознания», «достижения того высокого идеала, который должен приблизить человека к Богу»(83). «Богочеловеки» отрицали насилие, революционные способы переустройства общества, а конечной целью внутреннего совершенствования каждого человека провозглашали совершенствование общества: при достижении человеком богоподобного состояния «естественно должны прекратиться и исчезнуть из жизни всякие антагонизмы, отравляющие в настоящее время существование человечества: войны, борьба классов и партий, преступления и пороки в жизни людей. Словом, гармония водворится не только в душе человека, но и во внешних условиях и формах общественной жизни»(84).

В начале 90-х гг. криничане для всех желавших поселиться у них так формулировали своё кредо: «Выработать новые формы жизни на началах истины и справедливости, внести в жизнь не формальные отношения, а внутренние, решить вопросы о гармоничном развитии человека прежде всего на самих себе, и тем послужить людям.., заметьте: испробовать всё *на себе, себя* изменить к лучшему, а потом уже влиять на других, словом, служить ближним примером». Для поступающего в общину требовали солидарности лишь с этой целью, «во всём же остальном небольшая разница воззрений не повредит делу»(85).

Тот факт, что подобный идеал не воспринимался широкими кругами общественности в России последней четверти XIX в. в качестве

общественного, говорит также и о том, что процессы секуляризации сознания зашли достаточно далеко, и в первую очередь как чужое и нелепое понималось само мировосприятие «интеллигентных» общинников, их ощущение реальности и понимание необходимых связей между словами и вещами. На стадии настроения утопическое мышление «всё решительнее не приемлет наличной системы категорий и понятий», которая «“всё очевиднее” представляется лишённой внутренней логики и противоречащей объективной действительности, которую утопист начинает воспринимать в совершенно нетрадиционных категориях, вплоть до иных пространственно-временных масштабов. ...Понятийная фактура и принятые связи между понятиями в сознании утописта утрачивают смысл... Начинается нечто вроде воспроизводства понятийного мышления с целью выработки новых, небывалых понятий. Всё “переигрывается” как бы с самого начала. На первый план вырывается чувственно-образное мышление»(86). Подобный эффект, учитывая данные исторических источников по истории «интеллигентных» общинников, можно интерпретировать как реакцию на становление свойственного современным обществам «когнитивного стиля» абстракции.

Характер отношения к миру знаков и символов коммунитариев в чём-то был близок к нигилизму шестидесятников, который прежде всего «объявил войну так называемой условной лжи культурной жизни» и отличительной чертой которого «была абсолютная искренность»(87). У «интеллигентных» общинников этот процесс имел свои особенности.

В пореформенной России, в обстановке «переходного» времени связи между вещами и институтами и их легитимациями перестали быть очевидными. Язык, общепринятые способы общения, от межличностного до научного, — всё это воспринималось в качестве источников отчуждения. Казалось, что слова, созданные человеком и для человека, обернулись против него, опутали его цепями условностей, предрассудков, автоматически произносимых, но изнутри не прочувствованных фраз. Возникла необходимость вновь проговорить их, проверить связи между словами и вещами, заменить ложные на истинные. Разоблачение исторически сложившегося языка, возвращение к истинным, первичным смыслам — основной пафос отношения интеллигентных земледельцев к общепринятому языку

своего времени. Ими проблематизировалось то, что раньше не подлежало сомнению.

Многие из общинников не преминули высказаться о своём отношении к языку, заявляя о его ветхости, лживости, неясности, непригодности для полноценного, истинного общения между людьми, понимая его как преграду для установления взаимопонимания между людьми, утверждения межчеловеческих связей коммунитарного качества, препятствие на пути обретения человеком «истинной жизни».

Н. В. Чайковский назвал «особым сектантством» одно из заблуждений «людей образованного класса» — их склонность к построению обобщающих понятий, которая ведёт к забвению того, что такие понятия «сами по себе, в реальности… не существуют, потому что не имеют никаких признаков индивидуальности — они содержат в себе только общее; они — только способ отношения человека к внешнему миру… Так, например, — общество. Это есть ни больше, ни меньше, как только наше понятие, представление, построенное на некоторых общих свойствах жизни людской; а многие способны к нему относиться как к объективному существу, одаренному специальными свойствами, которые надо, будто бы, изучать. И целая пропасть людей, не зная совсем самой жизни и не желая знать её, весь свой век изучает *общество* и говорят, что, на основании их изучения, нужно так-то поступать и действовать, иначе всё погибнет. Как будто бы все основы жизни идут из их кабинета, и жизнь зависит от того, что те или другие бредни шевелятся у них в голове» (88).

Очень близок к Чайковскому другой автор, который упрекает в неправильности образования понятий *предшествующее поколение* интеллигенции, говоря о его склонности «к *массированию* людей и их отправлений, наклонности к пониманию людей по группам, стремлении рассматривать человечество и части его как организмы и в этом смысле уже подыскивать для них рациональные начала»: «это направление внесло много свету и упорядочило национальные, сословные, кастовые, общественные и тому подобные отношения и их суть. Но тот, кто рассчитывает на него [как] на источник удовлетворения для каждого индивида в отдельности — обманулся». К счастью, в последнее время, как казалось автору этих строк, ошибка эта была понята, мыслители (Соловьев, Достоевский, Толстой) опять

обратились к человеку, и «возникают попытки *дать каждому в отдельности свой кусочек бытия*»(89) (курсив мой. — *И. Г.*).

В улучшении общества важное место «интеллигентные» общинники отводили *ресемиотизации* понятий, возвращению слов, как они понимали, к их первоначальным значениям. А. П. Чудаков объяснил излюбленный Л. Н. Толстым приём отвержения общепринятых слов (когда, например, «солдаты» превращаются в «русских мужиков, обстриженных и одетых в мундиры и вооружённых ружьями со штыками») как удовлетворение потребности в «разрушении всей неточности или даже прямой лжи, которая накопилась в общем употреблении за этими традиционными обозначениями»: «обычное наименование выглядит как затемняющее суть, новое — как обнажающее её. Создается эффект "снятия покровов", заслоняющих сущность; утверждается своё слово, представленное как истинное»(90). Этот приём широко использовался коммунитариями в их критике общества.

На мой взгляд, тяготение большинства коммунитариев к вегетарианству также может быть объяснено серьёзностью их отношения к связям между словами и вещами. Употребление мяса при таком отношении превращалось убийство, в питание «трупами убитых животных», и вегетарианцами становились те, кто со всей серьёзностью отнеслись к обнаруживающейся при такой формулировке истине.

Находясь в конфликте с разделяемой всеми действительностью и языковыми способами её легитимации, отказываясь или не имея возможности разделять реальность общего для всех мира, коммунитарии предлагали обществу его экзистенциальную альтернативу. Однако сам этот конфликт и альтернатива подлежали осмыслению и артикуляции, в процессе которого выяснялась зависимость (пусть и негативного характера) нового языка от отвернутых ценностей, но в те моменты, когда они наиболее были самими собой, представители других направлений общественного движения отказывались их понимать.

Коммунитарная община может рассматриваться в качестве одного из «институтов идентичности», наряду с религией, семьёй, соседским и дружеским окружением и образовательными учреждениями, потребность в которых усиливается в переходные эпохи.

В таком случае возникает вопрос: почему в то время в России молодёжь и взрослые люди, испытывавшие трудности с идентичностью, не удовлетворялись традиционными «институтами идентичности» и предпочитали им альтернативную структуру, способную поддержать процесс конструирования реальности, — экспериментальную коммунитарную общину?

По мнению российского социолога Ю. Н. Давыдова, «ряд существенных явлений подростковой, юношеской, молодёжной субкультуры представляют собой своеобразные “феномены компенсации” того, что утрачивает современная семья, но потребность в чём сохраняется»(91). По всей видимости, ответам на жизненно важные вопросы, предлагаемым семьёй, религией, старшим поколением, государством, коммунитарии не доверяли. Главные объекты их критики и неприятия — это как раз те самые «институты идентичности» — государство, церковь, система образования и семья, которые воспринимаются как фальшивые, ложные, неистинные, искусственные, формальные и пустые — лишенные внутреннего смысла. В этом резко критическом отношении к существующему обществу историческое тесно переплелось с психологическим.

Н. Н. Неплюев предъявлял к школьному образованию повышенные требования, и в современных ему учебных заведениях не находил необходимых качеств: «Школа не дала мне... цельного христианского мировоззрения, не дала мне ясного понимания христианского идеала и стройной системы христианской нравственности, не дала мне познания абсолютной истины стройного понимания Святого учения Христа Спасителя и определённого указания на мои христианские обязанности относительно Бога, самого себя и моих ближних. Всё это было подменено мертвящею буквою чудесных событий и столь же мертвящею буквою нравственных сентенций»(92).

Массу критики вызывали также церковь и священники, что вылилось в поиск альтернативной религиозности, прежде всего в сектантских вероучениях.

Одной из особенностей коммунитарного нонконформизма было анархическое неподчинение власти, в первую очередь, государственной. В поведении коммунитариев по отношению к государственным и церковным властям мы обнаруживаем черты, роднящие его

с нигилизмом 60-х гг. Однако для коммунитариев понятие свободы было связано не с «внешним», законодательно гарантированным отсутствием угнетения личности со стороны общества и его установлений, а с «внутренней», духовной независимостью и самостоятельностью человека, которую он достиг прежде всего путём самосовершенствования. Поэтому участники российского коммунитарного движения были довольно равнодушны к либеральным идеям, и из всех демократических свобод более других ценили свободу совести и свободу слова.

Американский опыт изучения экспериментальных общин позволил сформулировать определение коммунитарной общины как «анти-институционального института» (93). Несмотря на то, что коммунитарные эксперименты обычно понимаются как «искания идеальных *форм* общественной жизни» (курсив мой, — *И. Г.*), участников «интеллигентных» колоний всегда отличало настороженное и даже резко отрицательное отношение к каким бы то ни было «формам». В речи, произнесённой 1-го января 1887 г. в Кринице, цель основания общины декларируется следующим образом: «Всё современное нам общество… ушло целиком в служение форме. Культ её мы видим повсюду, на какую бы отрасль общественной деятельности не обратили мы нашего внимания. Ясно и очевидно, что *положение* всегда оказывается сильнее человеческого нутра, и я лишь с трудом представляю себе условия, которые позволяли бы проявиться этому самому нутру. Не буду повторять слишком уже старые жалобы на наших чиновников. Это жрецы формы по преимуществу, особенно упорные по традиции, по лени, иногда по невежеству. Не буду также говорить о нашей торгово-промышленной деятельности, совершенно подчиняющей себе отдельного человека. Спрошу просто-напросто: где та работа, которая исходила бы из нутра, а не была тяжёлой, неприятной и даже часто проклинаемой необходимостью? Особенно верно это по отношению к нашей интеллигенции, которая переписывает бумаги, выдёргивает зубы, обучает "языкам и предметам" и проч., почти никогда не любя своего дела, зачастую даже презирая его и, в девяноста случаях их ста, тяготясь им… Форма одолела человека и самая жизнь становится понемногу простой формальностью…». Результатом «языческого культа формы» оратор считал «почти полную потерю внутреннего

смысла жизни, полное отсутствие равновесия, справедливости и любви в отношениях людей друг к другу»(94).

В. Фрей упрекал революционеров в том, что они «со всею злобою узкого фанатизма накидываются на правительства, обвиняют их, требуют перемены политических и экономических форм; но они не видят, что причина зла заключается не в формах жизни, а в них самих, в нравственной непригодности людей, составляющих общество»(95). Когда В.И. Алексеев спрашивал у Н.В. Чайковского, «какая форма жизни противостоит рутинной форме?», тот отвечал, что «формы никакой нет, форма эта, собственно говоря, — жить как придётся» — «была бы душа чиста»(96). «...Не в формах дело», — учил своих «интеллигентных мужиков» А.Н. Энгельгардт(97).

Неплюев, при всём его стремлении к «дисциплине» и «порядку», постоянно повторял: «законы и учреждения — только "буквы"», «животворящий дух — в настроении сердец» (98). Однако и «формы» для него были значима: он считал ложью «как формы без наличности животворящего духа», так и «отсутствие форм при наличности животворящего духа»(99), и поэтому призывал не уничтожать формы, а наполнять их животворящим духом.

Всё, что было связано с государством, властью, бюрократией, собственностью, «современной практикой жизни» вообще, обладало в сознании коммунитариев лишь отрицательными качествами. «Мёртвое», «мертвящее», «холодное», «буква», «форма», — вот наиболее общепринятые понятия, при помощи которых коммунитарии описывали официальные государственные и церковные институты.

Обычные бюрократические процедуры, выполнявшиеся большинством современников автоматически, для участников коммунитарного движения стали проблемой: они категорически отказывались включаться в общепринятую игру в формальности. Презрение к «службе» заставляло бросать учебные заведения, неприятие официальных документов вело к отказу от всего, что связано с их оформлением, от дипломов, паспортов, заключения брака, совершения нотариальных процедур и т.п.

Считая собственность аморальной, общинники старались избавиться от неё, избегая даже формально числиться её владельцами. Аркадий Алёхин долго пытался переписать Шевелево на кого-то другого, кто согласился бы взять на свою душу «грех» собственности.

9 Зак. 3195

Однажды он категорически заявил, что больше собственником быть не может и предложил всем обдумать и решить, кто возьмёт на себя «грех» быть официальным владельцем земли, «что же касается до него, то он согласен пойти на последний компромисс со своей совестью и совершить купчую на имя желающего»(100).

Такой постановкой вопроса Алёхин создал серьёзную проблему своим товарищам. После бессонной ночи несколько общинников согласились взять на себя этот «грех». Однако акт дарения не был официально оформлен, так как по принципиальным соображениям общинники не захотели платить соответствующих пошлин(101).

«Толстовцев», Н.Н. Неплюева и криничан объединяло прежде всего неприятие «официальности» православной церкви. И если Неплюев посвятил критике этой стороны православия многие свои религиозно-публицистические произведения, то «толстовцы» старались всячески демонстрировать её неприятие в повседневной жизни. Они говорили, что их вера не имеет ничего общего с «ложным учением веры, обманно называемым христианским», что «власти, государство, церковь прямо сводят людей с истинного пути», что «церковь и государство не суть христианские учреждения, и мы отрекаемся от них словом и делом»(102).

Для многих это было не внешней позой, но глубоким внутренним убеждением. «Интеллигентные» общинники не венчались и не крестили своих детей, если же по настоянию родственников или из страха за будущее детей они всё же шли на совершение этих формальных процедур, то считали это слабостью со своей стороны, компромиссом с совестью. Уплата налогов воспринималась как прямое участие в государственном насилии. Так, С. И. Рощин утверждал, что в результате общинной жизни А. В. Алёхин дорос до того, что «платить подати для него равносильно как и убить человека — не может совсем» (103).

Коммунитарии не только болезненно относились к бюрократизации и формализации внешнего по отношению к их поселениям мира, но и ревностно следили, как бы подобные тенденции не проникли в общинную среду. Особенно это было неприемлемо для семидесятников, в коллективной памяти которых значительная роль принадлежала впечатлениям от Нечаевского процесса (104). По воспоминаниям В.К. Дебогория-Мокриевича, «американцы» «на повиновение

и дисциплину организационную смотрели нехорошо; последнее доходило до такой степени, что... склонны были отрицать какую бы то ни было организационную попытку. Выработка устава или установление каких-либо правил многими встречалось очень не дружелюбно»(105). Осенью 1871 г. В. Фрей получил письмо из Петербурга от И.К. Дебогория-Мокриевича, и тот писал, что собирается вернуться к нему с «маленькой, но надежной» группой единомышленников, которые предпочитают поселиться в общине, практикующей полный коммунизм, но без строгой регламентации жизни(106).

Одно время Аркадий Алёхин озаботился идеей сформулировать «толстовский» символ веры. Как писал один его товарищ, «Алёхин теперь занят подробной разработкой этих положений. Я думаю, что это ошибка. Для иных она лишняя, для других может быть вредна, ибо может заставить поступать известным образом не вследствие влечения духа, а лишь для того, чтобы исполнить программу»(107). Уставы жизни были выработаны только в двух самых крупных общинах — Воздвиженском Трудовом братстве и Кринице.

Алёхинские начинания вызывали у общинников исторические ассоциации. В письме от 21 мая 1890 г. Л.Н. Толстому М.А. Новоселов рассуждал: «Теперь я думаю между прочим о христианских общинах первых веков христианства и пытаюсь выяснить, как выродились они в настоящую церковь... Вы слышали, вероятно, об идее Алёхина создать из "общин" братство, покоящееся на признании всеми членами его известных религиозно-моральных норм... Вдумываясь в извращение того, что было у первых христиан, я усмотрел там факт, однородный с только что указанным в нашей жизни (факта, собственно, у нас не было, но идея у Алёхина была)... Вместо истинной *духовности*, а потому невидимой церкви, явилась ложная вещественная, осязаемая, членами коей люди становились прежде, чем поймут содержание будущей духовной церкви. Регламентировалось то, что должно быть свободно, принималось за факт жизни то, что было только на языке»(108).

В 1894 г. по общинам прокатилась волна отказов от присяги новому императору. Присягать не стал даже Аркадий Алёхин, который в остальном в то время был уже вполне православным. Р. Юшко подал на имя начальника первого Новороссийского участка заявление,

в котором доводил до сведения администрации, что он не желает приносить присяги на верность императору «на том основании, что если деятельность ГОСУДАРЯ будет согласовываться с убеждением его, Юшко, то он будет верен Ему и без присяги»(109). Семеро нальчикских общинников также отказались от присяги, и тогда им выслали особую сектантскую формулу с подписным листом, от которой они также отказались. Пристав долго спорил с ними, но в конце концов согласился с их доводами и составил протокол, согласно которому «толстовцы» отказывались от присяги «на основании Евангелия от Матфея, Гл. 5, Ст. 33–37».

Для выяснения вопроса об «отрицательной» стороне коммунитарного идеала очень характерен бред душевнобольного общинника П. Г. Хохлова; как известно, даже при очень тяжёлых психических заболеваниях особенности характера сохраняются, и чаще всего больного занимают те же вопросы, которые мучили его в здоровом состоянии. В 1896 г. Толстой посетил Канатчикову дачу, где содержался Хохлов. По воспоминаниям врача, больной был «кататоник с негативистическим отказом от пищи, мутизмом, агрессивными действиями (бил стёкла, нападал на врачей, с бредовыми идеями, в содержании которых заметно отразилось влияние учения Толстого): он отказывался от мяса, так как сам не убивал быка и так как оно возбуждает похоть и делает людей жестокими, отказывался от каши, так как она в соединении с желудочным соком даёт спирт, а он — антиалкоголик; при всяком отказе же исполнить его требования толковал о насилии над ним, о том, что должна быть полная свобода и подчиняться законам совершенно не следует, а всякий должен делать то, что хочет, заботясь лишь о самом себе. Сам себя при этом он, конечно, считал здоровым и лишь производившим впечатление больного, — вероятно, потому, что достиг высшего духовного развития, которого другой не достигнет, бывшие же у него галлюцинации рассматривал так же как результат высшего развития. “Врачи, — говорил он, — даром едят хлеб, так как не сеют, не пашут, не убирают хлеба, а пользуются чужим трудом”»(110).

3. Предварительные планы общинной жизни

Коммунитаризм в российском общественном движении последней четверти XIX в. не принял законченных теоретических форм: коммунитарный идеал российских «интеллигентных» общинников находил своё выражение в самых различных формах, но среди них почти не было конкретных программ, планов действий, которые бы составлялись *накануне* поселения(111).

«Колония не цель в самой себе и такою целью быть не может»(112), — были уверены криничане, как и другие «интеллигентные» земледельцы последней четверти XIX в., и потому накануне поселения они предпочитали спорить о ценностях, которые положат в основание общины, но не о конкретных чертах будущей жизни. Уверенность в том, что «внутренние отношения устроятся сами собой», разделялась почти всеми(113). «Чтобы жить у нас было хорошо, чтобы отношения наши были правильные, чтобы среди нас царило равенство, полная независимость и самостоятельность, мы думаем устраивать свою жизнь не по принципу, а чтобы все эти хорошие-то принципы, идеальные формы маленького общества явились неизбежным последствием условий этой жизни в силу роковой последовательности, в силу неизбывного закона причины и следствия»(114).

Вероятно, заранее продумал многие вопросы лишь Н.Н. Неплюев, который в письме к В.Г. Черткову от 1885 г. писал: «Утомлённый безысходною ложью современной практики жизни, я составил себе программу жизни, по моему мнению, более сообразную с официально исповедуемою нами религией Христа Спасителя...» (115). Однако какие-либо подробности этого плана неизвестны, к этому времени он уже почти десять лет, как начал новую жизнь.

Наиболее чётко планирование проявилось накануне основания общины в Букове. Наличие «учителя» — А.Н. Энгельгардта — и тесное общение молодёжи в Батищеве способствовали тому, что в лето перед поселением будущие общинники сумели проговорить те наиболее общие основания, на которых будут строить совместную жизнь. По воспоминаниям А.П. Мертваго, уже в 1879–80 гг.

в Батищеве обсуждали две разные идеи — интеллигентной деревни и интеллигентной общины. Сам Мертваго предпочитал «деревню», так как в этой форме ему «виделась возможность сохранить большую свободу и самостоятельность, чем в общине. Хозяйство такой деревни предполагалось в некоторых отношениях переходящим в форму общины: севооборот и разбивка на клинья полей должны были стать общими»(116).

А.Н. Энгельгардт принимал активное участие в обсуждении проектов, и итогом совместного творчества стал «организационный план буковского хозяйства» (117). Согласно этому документу, в общине предполагалось существование «исполнительных властей»: кассир, он же конторщик; хозяйка; скотовод, хозяин работ — наряжает каждое утро на работы всех поселян; «общее собрание» — не реже чем еженедельно для обсуждения *хозяйственных* вопросов, вносимых исполнительными властями или рядовыми членами. Далее шла детальная разработка исключительно хозяйственных вопросов.

Батищевцы, поселившиеся в Белом ключе, также проявляли стремление к предварительному планированию. В письмах к Энгельгардту В.А. Веселовский «развивал теорию организации поселения на следующих началах: для поселения должен быть приобретён участок земли на имя отдельной личности, но в действительности она должна принадлежать нераздельно всем членам общества. Одна часть этого участка должна быть обрабатываема общими силами, и полученные продукты подлежат разделу между всеми членами общества в размере, необходимом для удовлетворения естественных потребностей каждого. Затем, из оставшейся свободной земли, каждому предоставляется отдельным...[неразб.], обрабатывать его личным трудом и обращать доход исключительно в свою пользу»(118).

При обыске в Красной глинке у С. Вадиковского нашли его «проект устава русской земледельческой кооперации "Надежда" с приложением статьи "Кукиш русской интеллигенции" (иначе — "Самосветящийся кукиш")», который представлял из себя «проект об интеллигентных деревнях (первая часть) и публицистическо-сатирическую статью (вторая часть)» (119). До нас эти «документы» не дошли, но, по отзыву З.С. Сычугова, «содержание второй части

очень разнообразно: тут он пишет и о молодёжи, и о литературе, и об обществе; отрицает прогресс в русском обществе и застой его объясняет тем, что молодые умы придавлены либеральной литературой, общим благом (понятием о нём) и разными авторитетами [?] общего блага. Существования других давлений на молодой ум, как, например, давления правительственного, он не признаёт... Статья имеет целью привлечь молодую интеллигенцию в деревню к земледельческому труду, правильно организованному, и предостеречь от революционной эпидемии, свирепствующей будто бы теперь в столицах. Яд сатиры направлен против революционно-либерального чиновничества с его общим благом»(120).

Положительной программой С.А. Вадиковского стало «*нравственное самоудовлетворение*, одной из деталей которого он считает самостоятельную самобытную жизнь под липами, которой чужды были бы все политические страсти и увлечения, которая более всего способствует к наблюдению и изучению природы и которая более всего располагает к любви к миру»(121). Сычугов пошутил, что за подобные идеи правительство должно было бы выдать Вадиковскому орден, а не преследовать его своими подозрениями.

Будущие криничане во времена Уфимского и Полтавского поселений «запланировали», что поначалу будут единоличными собственниками, но «в силу необходимости» придут к «договору об общинной обработке земли, об общинном пользовании продуктами, об общинной уплате долга и т. д.» (122). Шевелево и Дугино также строились без какого-либо чёткого предварительного проекта. По воспоминаниям В. В. Рахманова, в московском «толстовском» кружке много толковали об устройстве будущих общин, «но всё же у нас не было выработано ещё ничего определённого; отчасти потому, что мы не хотели заранее что-либо предрешать»(123). Аркадий Алёхин предварительно изучил «общинный» вопрос теоретически, возможно, даже съездил с этой целью за границу, но и у него не было внятного проекта, он был уверен лишь в том, что на экономических началах община долго существовать не может, что истинное единение между людьми возможно только там, где есть общность целей духовных(124).

Некоторое время накануне переселения на Кавказ Н.Н. Коган жила в Мюнхене, где виделась с В. Фреем. Фрей произвел на неё

огромное впечатление, и она оказалась под его влиянием, полагая провести в жизнь в будущей общинной жизни некоторые принципы, которые он ей развивал. По этому поводу В.В. Еропкин писал ей: «Меня ужасает, леденит тот схоластический, узко-принципиальный характер в организации нашей общины, которым ты сейчас, по видимому, проникнута. От него так и веет казарменностью, фрейевщиной; это именно тот характер, лишённый тепла, света и свободы, который погубил уже не одну из общин, в которой участвовал Фрей... Организация, форма нашей жизни, наших взаимных отношений должны органически, свободно и сознательно выработаться, как результат совместной, полной участия, любви и снисхождения друг к другу общей работы нашей... А установление наперёд априорно-внешних форм жизни, обязательных для всех помимо и может быть даже вопреки их сознанию, ради только того, чтобы "задать тон жизни" по тому шаблону, который опробован "миссионером и апостолом Фреем", это ведь то, что практикуется уже с незапамятных времён и что кроме нравственного и умственного рабства и бездеятельности ни к чему не привело»(125). Во имя неприкосновенности индивидуальности общинников в начальный период истории общины криничане декларировали отрицание *«всяческого абсолютизма*, всякого утверждения незыблемых, абсолютных положений, как начала, кладущего печать смерти на *самобытный органический* рост сознания» (126).

Гораздо чаще, чем конкретные планы и программы, в исторических источниках попадаются отдельные записи и конспекты на тему общинности. Так, в дневниках и литературных набросках В.Ф. Орлова есть записи о труде и общине, о братских ассоциациях, сектантах, созданные им лет за 5–7 до присоединения к коммунитарному движению(127).

Таким образом, в целом у участников «интеллигентных» земледельческих общин формирование коммунитарного идеала накануне поселения ограничивалось в основном стадией настроения, не принимая отчётливых рациональных форм, в связи с чем будущие колонии планировались на неопределённых организационных основах, если планировались вообще.

Уже позднее, столкнувшись в первыми проблемами межличностных взаимоотношений, общинники вводили «основные начала» общинной жизни, которые, впрочем, рассматривали как временную

необходимость. Наиболее развитые формы уставов существовали в Трудовом Братстве(128) и Кринице — чемпионах по длительности существования, что, однако, не избавило их коллективы от внутренних конфликтов, в том числе порождённых жёсткой регламентацией жизни.

В задачи настоящей книги не входит рассмотрение общинного опыта «интеллигентных» земледельцев, для этого необходимо провести самостоятельное большое исследование, однако нас интересует, каким образом в программных документах, принятых в процессе совместной жизни, нашёл своё выражение общественный идеал российских коммунитариев.

Неплюев, в отличие от других участников коммунитарного движения, не был настроен против институционализации жизни, напротив, он считал своей основной задачей именно её «организацию», «упорядочение», и даже создание «дисциплины любви». При этом он был уверен, что в его силах наделить институты братской жизни «животворящим духом», избежать бюрократизма — «следования мёртвой букве закона». В Проекте устава Братства Неплюев пользовался архаичной лексикой. К сожалению, нет никаких других источников по данному периоду, которые могли бы пролить свет на мотивы использования им подобного языка. Можно лишь предположить, что на данном этапе его жизни на него оказали сильное влияние славянофильские идеи. Полагая, что подобных Братств в будущем возникнет несколько, и они будут поддерживать между собой дружеские связи (съездами и обменом годовыми отчётами, братскими посланиями), Неплюев предусмотрел, что если в одной губернии образуется более пяти Братств, то они «составляют из себя боярство и выбирают из числа Посадников Боярина», а общие съезды представителей всех Братств будут носить название братских соборов. «При образовании многих боярств, их представители собираются каждые три года на Великие Братские Соборы под председательством выборного Ближнего Боярина, который живёт постоянно в Царской резиденции и является представителем и ходатаем всех трудовых Христовых братств Российской Империи перед верховною Властию»(129).

Наиболее полный вариант «принципиальных основ совместной жизни», был составлен будущими криничанами ещё в Белом клю-

че(130). Для большинства колонистов это было уже не первое поселение, и «основы» были выработаны «для избежания повторения ошибок», «хотя бы временно». К вопросу подошли систематически, изучив различные социальные учения (Ш. Фурье, В. Консидерана, А. Сен-Симона и других), учли и опыт русских кружков и «всяких коммунистических движений» 60–70-х гг., преемственность и идеологическую связь с которыми отрицали, в частности, потому, что те продемонстрировали «предвзятое... отношение к людям как к средству для создания идеально-мыслимых форм жизни», что «всегда приводило к насилию и порабощению личности»(131).

Главной задачей поселения уфимцы провозгласили решение проблемы «личности и общества», создание «внутреннего единства людей», переход от хаотического разделения к «всеохватывающему единству»(132). Далее, в качестве преамбулы, подробно излагались основные черты их коммунитарного идеала, говорилось о необходимости улучшения общества путём внутреннего совершенствования каждого отдельного человека(133).

Далее впервые в российском коммунитарном движении будущие криничане дали продуманную и законченную формулировку общины как «формы жизни, в которой личность, черпая силы в поддержке товарищей-единомышленников, наиболее свободно и полно выразит все стороны своего духовного бытия, и в которой общее нравственное сознание даст почву к живому дальнейшему росту её» (134). Здесь же специально указывалось, что в перспективе эта община должна повлиять на «переустройство существующих социально-политических форм».

Основой благосостояния общины был провозглашён земледельческий труд как «наиболее независимый и способный удовлетворить самые насущные материальные потребности». Кроме того, предпочтительность именно деревенского поселения обосновывалась тем, что «только среди природы человек черпает силы к бесконечному своему росту, только там источник его жизненности, только к ней глубочайшая связь его с миром»(135).

В целом, «принципиальные основы», созданные в Белом ключе, не предрешали ни системы институтов и должностей, ни деталей осуществления поставленных целей. Уфимский проект лёг в основу такого уставного документа криничан, как «Теоретические нача-

ла»(136). «Преамбула» этого документа противопоставляла цели поселения «современному обществу», которое «ушло целиком на служение форме», что приводит к подавлению духовной жизни личности. Выйти из такого положения, по мнению криничан, можно только путём «организации отдельных общин и путём временного (в сущности только кажущегося) обособления интересов таких общин»(137).

Целью общинной жизни провозглашалось нравственное совершенствование, но не ради спасения собственной души, а для других людей, «чтобы примером своим влиять на всех соприкасающихся с нами людей, для того, чтобы развить в себе такие стороны и свойства, которые могли бы лечь в основание иной, более гармоничной, братской жизни между людьми». В этом документе впервые появляется такая новая категория, как «коллективность»: «твёрдая, неуклонная коллективность одна только и может дать нам силу и средства осуществлять наши идеалы... Единоличные попытки пропадают бесследно и не носят в себе элементов дальнейшего органического развития и роста»(138).

Если рассматривать все документы, созданные Н.Н. Неплюевым, как развитие одного и того же идеала, а Уфимские «принципиальные основы», «теоретические начала» и более поздние нормы Криницы — как две редакции одного и того же проекта, то можно сделать вывод о постепенном нарастании официального, формального начала, детализации требований, иерархизации отношений. В процессе институционализации коммунитарного идеала он трансформировался, приобретая несвойственную ему функцию формализации отношений, что отражалось в языке, описывавшем отношения между общинниками, воспроизводившем властную иерархию (будь то в терминах средневековой Руси или в более мягком варианте семейных метафор). Результатом этого процесса были внутриобщинные конфликты, которые нередко ставили колонии на грань распада.

Однако у большинства «интеллигентных» общинников антиинституциональный настрой был настолько силен, что часто сама постановка вопроса о регламентации приводила к ликвидации общины или община рушилась из-за того, что колонисты не могли договориться об основных принципах. Наиболее устойчивы к по-

пыткам формализации жизни были «толстовские» общины, члены которых пресекали подобные стремления некоторых общинников на корню.

В Шевелеве инициатором «регламентации» был А. В. Алёхин, причём он мечтал распространить её на все «толстовские» колонии, чтобы «придать толстовскому движению определённую форму, привлечь к нему массы». С уверенность можно говорить лишь о наиболее общих вопросах, назначенных Алёхиным к нормативному закреплению: «1) утверждение истины жизнью; 2) подчинение личной воли общему делу; 3) подчинение плоти духу»(139). Нет ни одного свидетельства о том, чтобы кто-либо поддержал Алёхина в этом начинании.

Итак, накануне поселения в общине коммунитарный идеал проявлялся большей частью бессознательно, на уровне настроения, формируя особый коммунитарный стиль мышления будущих участников колоний. Прояснение своих взглядов на смысл и цели совместного поселения осуществлялось чаще всего ретроспективно, уже во время существования общины. Однако, помимо сходного настроения и одного общественного идеала, все коммунитарные идеологии объединял общий набор «культурных тем».

4. «Культурные темы» российского коммунитаризма

В разговорах «интеллигентных» общинников, помимо «злобы дня» российской действительности того времени, прослеживается определённый набор «культурных тем» вневременного, межкультурного характера, разделяемый ими скорее с представителями коммунитарного движения других стран, чем с соотечественниками-современниками.

Подтверждения своей интуиции истинного и ложного участники «интеллигентных» колоний искали в различных философских, религиозных, политических и научных теориях. Непрекращавшаяся смена их в коммунитарный период биографии — это не свидетельство беспринципности, а постоянные попытки найти адекватный

язык для выражения своего интуитивного мироощущения. Возможно, это было специфической чертой участников колоний, которые внимательно прислушивались к своему «внутреннему голосу», интуиции, «нутру». «Нутро» было точкой отсчёта, интуитивно ощущаемым, подлежавшим прояснению и проговариванию центром самоидентификации: «Человеческому нутру нельзя приписывать путей — оно само создаёт их себе. Нам остается лишь понимать и регулировать следование по ним»(140). Так, в воспоминаниях и переписке Скороходова встречаются частые упоминания о внутреннем голосе, который постоянно твердит ему: «не то»(141). А Н. В. Чайковский незадолго до смерти говорил, оглядываясь на свою жизнь, что решающее значение для него всегда имела интуиция, а «сознательно выработанные схемы, программы и религиозные мудрствования» мало влияли на его поступки(142). В.Ф. Орлов писал, что «никогда ни к чему себя не принуждал и когда и принуждал, то не мог принудить, оставался при своём и жил на полной свободе своего сердца»(143). З.С. Сычугов считал, что живёт не разумом, а «инстинктами», которые его не обманывают(144).

Разумеется, навязчивые темы исторической эпохи проникали в коммунитарный дискурс, становясь неизбежным способом выражения «натуры». Но особое сочетание «культурных тем», как и описанные выше способы установления связей между словами и вещами и специфическое чувство реальности, выделяли коммунитариев из общества в качестве особой субкультуры со своим культурным языком. Культурный текст эпохи и связанные с ним частные дискурсы при этом подвергались корректировке в соответствии со смутно ощущаемым коммунитарным идеалом. Изменения происходили уже на уровне восприятия традиционных литературных, публицистических, научных, официальных и других текстов, в которых, вне зависимости от их собственной интенции, слышали то, что хотели слышать в соответствии со своим внутренним настроением.

У участников коммунитарного движения не было единых *идейных* истоков уже потому, что они придерживались несхожих взглядов. В общинах уживались люди самых различных религиозных и философских убеждений — религиозные позитивисты, «богочеловеки» и толстовцы, буддисты и христиане всевозможных оттенков, материалисты и атеисты. Именно поэтому общинам была свойственная

крайняя религиозная терпимость, и множество коммунитариев внесли свой вклад в борьбу за свободу совести.

Философские взгляды были так же пестры (до самых экзотических) и непостоянны. Алданов писал, что опыт канзасской общины прежде всего показал, как, начиная с самых разных философских и религиозных идей, люди могут прийти к одинаковым и равным образом странным практическим выводам: Фрея привёл в общину позитивизм, Маликова — «богочеловечество», Чайковского — смутный идеализм(145).

«Вообще говоря, из всех встреч с толстовцами я вынес одно общее впечатление — что религиозные убеждения большинства из них непрочны и что они по малейшему поводу склонны менять мысли и чувства», — писал баптист И.С. Проханов(146). Понятия о Боге у всех были разные, а у некоторых не было вообще. В Шевелево М. Черняева совсем не хотела терпеть это слово в своём лексиконе, Аркадий Алёхин под Богом разумел истину, Ф.А. Козлов верил мистически в живого Бога, для М.А. Новоселова в то время Богом были любовь и истина, а П.Н. Гастев отмалчивался, утверждая, что «всё это темно, а ясны и понятны только пять заповедей, выставленные Толстым, и для него этого вполне достаточно». В.В. Рахманов пришёл к убеждению, что Бог — это «истина, только не та истина, которую мы видим, а абсолютная истина, полноты которой мы знать не можем, а видим только отблеск её; вместе с тем Бог — это любовь и первопричина всего сущего. Но мы не можем иметь никакого отношения к Богу, понимаемому как отвлеченная идея. Я ведь не знаю сущности вещей, но я знаю моё отношение к вещам и принимаю это отношение в повседневной жизни так, как будто бы оно и есть самая сущность вещей. Точно так же я, не зная сущности Божества, могу относиться к нему только как к лицу и принимать это отношение как сущность». Рахмановское рассуждение так всем понравилось, что даже Черняева стала примиряться со словом «Бог»(147).

Некоторые коммунитарии вообще не были склонны к увлечению какими бы то ни было «теориями». Например, М.И. Пытковский признавал в «толстовстве» только учение о том, что надо жить трудами рук своих. «А всё остальное — метафизика и чепуха», — говорил он (148). Другие были крайне экстравагантны в своих взглядах:

своих взглядах: Ф. А. Козлов, например, сравнивал жизнь с деревом, и построил на этом целую философию.

Отсутствия единой идеологии в смысле логически непротиворечивой, законченной системы «интеллигентные» общинники не скрывали. Когда И. С. Тургенев приехал в 1880 г. в Ясную Поляну, чтобы уговорить Л. Н. Толстого принять участие в Пушкинских торжествах, Толстой расспрашивал его о Н. В. Чайковском. Тургенев выразил своё недоумение по поводу мировоззрения Николая Васильевича, с которым общался лично:

« — Спрашиваю его о воспитании: какое нужно воспитание?

Говорит:

— Не знаю.

— А какие нужны учреждения?

— Не знаю.

— Так чего же вы желаете?

— Как мне прожить хорошо...

Толстой был в восторге»(149).

Помимо самого коммунитарного идеала, единство взглядам участников коммунитарного движения придавал определённый набор «культурных тем», который, впрочем, был довольно противоречивым: в нём одновременно присутствовали и слабо сочетались, иногда вступая в конфликт, идеализация русского мужика и желание уехать в Америку, некоторый национализм романтического характера и той же природы космополитизм, индивидуализм целей и коллективизм средств и т. д.

Прежде всего обращает на себя внимание весьма определённая пространственная локализация коммунитарного идеала — деревня. Что же так влекло туда людей? Каковы истоки её идеализации, тяги именно в сельскую местность, к «простому» земледельческому труду, к природе? Как объяснить, почему общественное движение, почти на треть состоявшее из дворян, реализовало свои бессознательные «патриархальные» стремления, совершив социокультурную инверсию — встав на место крестьян?

Можно предположить, что одним из источников идеализации сельской жизни у молодых людей становились смутные детские воспоминания (дворянские дети нередко проводили детство в поместьях), под воздействием которых деревня приобретала идиллические

черты счастливого существования на лоне красивой природы, вдохновляющего общения с мудрыми и нравственно чистыми крестьянами, независимой, спокойной, замкнутой и исполненной высшего смысла жизни(150). Батищевец Александр Петрович Мертваго писал о себе: «Происходя из старинной помещичьей семьи, я не мог в себе заглушить инстинктов, развившихся в деревне; хотя я *знал* её очень мало, но тянула меня к себе и деревенская жизнь рисовалась в воображении какой-то заманчивой идиллией»(151). При этом он признался, что крестьян знал «только по литературе» (152). В. И. Скороходов «провёл детство в деревне, затем каждые каникулы ездил туда, всегда любил деревенскую жизнь, любил природу, охотно работал вместе с крестьянами в саду или в поле, ходил с ними на охоту и по грибы»(153). М. Слобожанин отметил тесную связь «светлых» впечатлений детства С. Н. Кривенко с древней, его любовь к природе и простому народу: «Трудно представить себе более сильное влияние природы и народа на душу ребенка, чем то, которое пришлось испытать на себе Сергею Николаевичу в раннем детстве»(154).

Однако в таком случае остаются непонятными мотивы стремления к земле тех, кто до вступления в коммунитарное движение никогда не был в деревне или относился к ней равнодушно. Н. Н. Неплюев писал, что мысль о деревне до тех пор, пока деревня не приснилась ему во сне, не приходила ему в голову: «деревня не только не манила меня, но даже пугала своей грубостью и безобразием»(155). Маликовцы до переселения в Америку не планировали заняться именно сельским хозяйством. М. Алданов предполагает, что в таком выборе в случае с Маликовым и Чайковским свою роль могло сыграть происхождение: родители первого были крестьянами, второго — помещиками — но он не поясняет, каков тот психологический механизм, который привел их к сельскому труду, при том, что ни один, ни второй понятия не имели, как обрабатывать землю(156).

Простейшим ответом на вопрос была бы констатация «физических» причин: состояние здоровья, потребность в особом питании, тяга молодого организма к физическому труду. Слобожанин писал о Кривенко, что физический труд «был для него не только результатом теоретической мысли, но и страстно любимым делом, пожалуй, потребностью его мускулистого сильного организма»(157). В пись-

мах к А.Н. Энгельгардту с просьбой принять в практиканты молодые люди с гордостью говорили о своей физической силе и крепкой мускулатуре.

Одним из стимулов к поездке в деревню могли послужить тяжёлые условия студенческой жизни — бедной, тесной, голодной. Усталость от суматошной городской обстановки, нервное напряжение городской жизни («экологические причины», скажем так) также играли немаловажную роль. Здоровый воздух, простая пища и физический труд действовали на студентов целительно. Приезжавший на каникулы в Батищево сын Энгельгардта Колька сочинял про отцовских практикантов шуточные стишки вроде «оды отцу», где выводил их как худосочных «питерских студентов, у которых экскрементов на золотник в двоих» и которым его отец «поправляет животы» работой и кислой капустой(158). Позднее он вспоминал, что среди практикантов «был один, который приехал с такими расстроенными нервами, что плакал, когда его кусали комары, а уехал краснощеким, пышущим здоровьем молодцом»(159).

Сами себе решение ехать в деревню общинники объясняли по-разному. Часто встречается мотив города как «грязного» места. «В деревню стремлюсь всей душой, знаю, что если останусь в городе, испорчусь вконец»(160), — писала одна девушка в 90-е гг. В Кринице «наиболее впечатлительные» говорили о своём «прошлом, лишенном какой бы то ни было связи с природой, как о тяжёлом кошмаре»(161). Отчуждение, испытывавшееся в городе, понималось как жизнь в «искусственном» мире, лишённом общения с природой, и его стремились преодолеть, порвав с цивилизацией и восстановив «естественную» связь человека с землёй.

Оппозиция «естественное» — «искусственное» была чрезвычайно значима для коммунитариев. Настоящим фанатиком «естественной» жизни был В. Фрей. По словам Маликова, «отрицатель искусственной цивилизации, он устроил в коммуне самую искусственную жизнь, которая измучила нас всех и в конце концов разогнала в разные стороны»(162).

На подобных мотивах основывается теория «среды», в российском коммунитарном движении сформулированная О. Коганом и позднее развитая в Кринице. Коган утверждал, что современные люди живут в «ненормальных условиях, которые мешают им развить свои

природные способности», а «нормальные» условия можно создать, поселившись общиной в деревне(163). Навязчивые заботы будущих криничан о воспитании детей в «нормальной» обстановке — того же корня.

Теория «среды» были популярна и в кружке «американцев», связанном через И.К. Дебогория-Мокриевича с когановским кружком. Их версию этой концепции, похоже, можно считать прообразом многих последующих представлений народников о деревне: человек зависит от окружающих обстоятельств, от среды, особенно неблагоприятной для человека средой является чиновничья, попав в которую, даже студенты с их возвышенными мечтами о счастье народа превращаются в своекорыстных чиновников; зная об этом, человек должен создать себе условия, в которых он мог бы сохранить свою нравственную чистоту; «а это возможно лишь при том условии, когда мы совершенно удалимся от деморализующей среды, откажемся от привилегированной жизни и станем жить, как живёт народ»; зарабатывать на хлеб нравственно только физическим трудом, «всякий интеллигентный труд в сущности есть эксплуатация народа»(164).

В теории «среды» можно распознать столь популярную с середины 60-х гг. в России стержневую идею мировоззрения Р. Оуэна, просветительскую по характеру, согласно которой характер человека образуется воспитанием и обстоятельствами. В 1865 г. в России появился перевод его книги «Образование человеческого характера», в том же году в «Русском слове» Н.В. Шелгунов популяризовал заложенные в ней идеи. Другой вопрос, что Оуэн относил их в основном к промышленным ассоциациям(165).

Своеобразный вариант этой концепции можно встретить в «теории» шевелевца Ф.А. Козлова, изложенной В.А. Маклаковым. Козлов считал, что никакого справедливого общества не получится, пока люди не будут иметь добрых чувств друг к другу. Эти чувства нужно *воспитать* в человеке. Добрые чувства рождаются из сострадания к чужому несчастью, следовательно, первое, чем нужно заняться — развить в себе сострадание, для чего «нужно жить в той среде, где люди страдают не от случайностей вроде "болезней", не от капризов и требовательности, а от несправедливости мира, который их заставляет делать то, что им лично не нужно, но для пользы других», то есть среди крестьян(166).

По отношению к насельникам столь притягательного деревенского мира на первом месте был мотив «покаяния»: для участников коммунитарного движения характер психической реальности имела их личная вина перед народом, лежавшая на их совести, требовавшая искупления. Дворяне были «виноваты» виной предков-крепостников, эксплуататоров народного труда, интеллигенция была «виновата» своим образованием — излишним по отношению к насущным потребностям народа, однако полученным на его кровные деньги.

В. И. Скороходов вспоминал, что накануне своей поездки к Энгельгардту отчетливо ощущал лишь вину перед народом: «Чем дальше, тем более невыносимо становилось мне бывать в обществе. Мне казалось, что вся эта роскошь пропитана народной кровью, я искал выхода, читал, учился разным наукам, но всё это казалось мне ненужным, и я всё сильнее чувствовал свою виновность перед народом, у которого я, здоровый девятнадцатилетний юноша, отнимал насущный хлеб, отлично на деле зная, какой ценой он добывается. Я не верил в такой социализм, который можно проповедовать другим, самому же продолжать пользоваться своим привилегированным положением»(167). Алексей Алёхин бросил свою лабораторию и попал в Шевелево «усомнившись в том, имеет ли он право заниматься наукой, когда для этого его ближний должен на него работать»(168). Ощущение того, что интеллигенция не заработала потребляемого ею хлеба доходило до того, что когда один из работавших на хуторе М. С. Дудченко студентов растянул ногу и не имел возможности работать, он отказался есть(169).

Осуждение последствий процесса разделения труда — обычный мотив критики «интеллигентными» общинниками «цивилизации». Именно разделение труда они считали причиной возникновения отчуждения, потери личностью смысла своего существования: «каждый из нас должен представлять своей жизнью полноту человеческой деятельности. Не должно быть людей — плотников, людей — писателей, должны быть просто люди, в лучшем смысле этого слова, то есть существа сознательно и путём работы стремящиеся осуществить нравственный идеал»(170).

Интеллигентный труд считался чуть ли не самым безнравственным среди всех других родов труда: «интеллигенция — это не более как уродство современной нам жизни. Можно ли представить себе

что-нибудь более ненормальное и вредное? Разве можно жить одной мыслью, разве можно отрывать свою мысль от действительности? Интеллигент, как человек вообще, должен быть прежде всего работником, быть же только мыслящим существом никто не имеет права. За это жизнь наказывает очень строго. И что же представляет из себя большинство наших интеллигентов? — *Прихвостней* капитализма, ни более, ни менее. И если интеллигент хочет быть самостоятельным, то прежде всего он обязан отказаться от всех своих мечтаний насчёт жалования и найти оправдание своего бытия в непосредственной работе на земле»(171). Участники коммунитарных общин отказывались от самоидентификации с интеллигенцией: «хорошо, что мы хоть не такие, как эти противные интеллигенты», — думали молодые люди, жившие на хуторе Дудченко(172).

С. Н. Кривенко во время туапсинского эксперимента развил целую теорию, согласно которой «обновление человечества возможно лишь при устранении деления его на две части: на людей, специализировавшихся в умственном труде, и на умственных работников»(173). В своей работе «Физический труд как необходимый элемент образования» он писал: «Если бы я был человеком могущественным в Европе или даже в какой-нибудь отдельной стране, то я не задумался бы сделать физический труд обязательным для каждого гражданина и был бы вполне уверен, что страна моя скоро достигнет громадного материального могущества, выиграет в личной свободе и достигнет такой умственной высоты, какой ещё не видал мир». В идеале — преодоление разделения умственного и физического труда: «народ должен быть и интеллигенцией, а интеллигенция и народом» (174). Осуществления первой части программы в своём Трудовом Братстве добился Н. Н. Неплюев.

Парадокс заключается в том, что «долг» отдавать предпочитали не полученными знаниями, а становясь сами в роль землепашца. Этическим минимумом «интеллигентного» общинника была обязанность личного физического труда и «опрощения», а главной целью такого «опрощения» было стремление «жить трудами рук своих», «никого не эксплуатировать, потреблять столько, сколько заработано своим трудом». Когда Фрей ехал в Америку, он не имел определённых планов, ему хотелось только «самому пройти все степени тяжёлого, чёрного труда»(175). При создании Букова «никто не

интересовался хозяйством самим по себе, а все интересовались только созданием жизни "трудами рук своих"»(176). В Шевелеве жила М.Ф. Симонсон, которая «скорее согласилась [бы] голодать, чем пользоваться средствами, не заработанными своим трудом» (177).

Крестьянам приписывались такие качества и ценности, что начинало казаться, будто тайну истинной жизни знают именно они: стоит только завоевать их доверие, стать своими в крестьянской среде, и они откроют её образованным молодым людям. В деревню ехали за потаенным жизненно-важным знанием, без которого и «жизнь не в жизнь». Но чтобы отыскать истину, стать своими в загадочном и притягательном крестьянском мире, приобщиться сокровенной народной правды, в деревне надо было не просто пребывать, а как бы влезть в шкуру крестьянина-землепашца, своим трудом добывающего себе хлеб, самим заняться простым крестьянским трудом.

Жизнь народа представлялась «стихийно слитой с природой». Казалось, что именно через природу, невзирая на заслоняющую её обрядовую религиозность, «простой народ непосредственно чувствует высшее начало, Бога, — Духа вселенной, и своё единство с Ним. А это чувство недоступно интеллигенту-горожанину, который лукаво умствующей философией заглушил его в себе, но без этого чувства единения с Богом не может быть истинного блага, так как всё простое, понятное младенцу, становится сложным, трудно постижимым и недостижимым»(178). Д.А. Хилков был убеждён, что «работа земледельца позволяет соприкасаться с Истиной или Законом — непосредственно. Чувство и воля получают удовлетворение. При другой деятельности посредником является разум» (179).

Кроме всего прочего, в деревне обреталось поощряемое духовной атмосферой эпохи чувство собственной значимости, полезности в качестве «слуг» или «учителей» народа. Вопросы о том, кто кому нужен больше — народ интеллигенции или интеллигенция народу, и нужны ли они друг другу вообще, конечно, возникали. О влиянии на крестьян, как одной из возможных целей «интеллигентных» поселений, велось много споров. «Интеллигентные» общинники считали необходимым оказывать деревне агрономическую и юридическую помощь, учить крестьянских детей.

Однако «культурнические» начинания редко были на первом месте по значимости. В Шевелеве Аркадий Алёхин и многие другие

мечтали оказывать влияние на окружающее население, но Скороходов, например, думал, что им рано просвещать народ, потому что сами они «далеко ещё несовершенные люди»(180). З.С. Сычугов исходил из убеждения, что интеллигенции впору «позаботиться о самой себе и отложить до поры до времени свои филантропические затеи: и сама-то она не особенно умна, не особенно нравственна и бедна, как мышь весной, а туда же — поднять мужиц[кое] благосостояние, повлиять на ум и сердце мужика. Так и хочется сказать библейское: “врачу, исцелися сам”»(181).

Так или иначе, «слияния» с народом ни в духовном смысле, ни на почве просвещения, не получалось. В этом смысле очень информативны воспоминания Скороходова. Он осознавал, что шёл в деревню за истиной, которая, как ему казалось, изначально известна простому народу. Ради приобщения к истине Скороходов желал слиться в народом и делал всё, чтобы стать таким, как крестьяне, пытаясь усвоить крестьянское отношение к труду и природе. Однако, несмотря на то, что он был одним из самых удачных учеников А.Н. Энгельгардта и искренне любил работать, одного сезона крестьянского труда не хватило для того, чтобы стать своим для крестьян. Однажды на деревенском празднике ему пришлось остро переживать свою отдельность от гулявших крестьян. Ему казалось, что они хитро наблюдают за ним, «зная что-то своё несомненное, заветное», но не хотят делиться с ним этим знанием, не желают принять его в свои ряды, хотя он уже заслужил(182).

У некоторых общинников стремление к «слиянию» исчезало при первых же соприкосновениях с крестьянским миром. З.С. Сычугов писал А.Н. Энгельгардту: «Я на время входил в мужицкую среду, а может быть и ещё войду, но не имею ни малейшего желания остаться в ней навсегда. Я не солью своё существование с её существованием до тех пор, пока она останется такой, какова есть, пока в ней существует обман, зависть, недоверие, подкапывание одного под другого, унижение слабого перед сильным, высокомерие сильного, поклонение богатству и тому подобные антихристианские качества...»(183).

Помимо прочего, земледельческий труд ассоциировался с независимостью, самостоятельностью, обретением искомой коммунитариями внутренней свободы: «общая черта причин, побудивших нас

приехать в Батищево, была искание самостоятельности», «я хотел жизни самостоятельной не только в материальном отношении, но и в нравственном; я желал независимости и видел независимость только в деревне»(184). Мотив обретения свободы, освобождения от пут, ухода, пути может считаться самостоятельной «культурной темой» коммунитарного движения, разделяемой им с аналогичными движениями западных стран.

Как уже отмечалось, российское коммунитарное движение, как и европейское в целом, стремилось к осуществлению своих идеаловв том числе и в Америке. В XIX в. Америка стала «социальной лабораторией» для европейских утопистов. С одной стороны, этому способствовали сложившиеся в США благоприятные условия для политического, социального, религиозного и культурного творчества, в то же время образ Америки как Града на Холме был укоренён не столько в реалиях её жизни, сколько в особенностях её восприятия европейцами, причём этот эффект стоит распространять на оба американских материка. С открытием *Нового Света* на него был перенесён библейский ряд ассоциаций и соответствующих надежд.

Самой привлекательной характеристикой Америки для европейцев была незавершенность её культурного проекта. «Американский утопический дискурс возникает из намерения преодолеть «“завершившую становление” реальность»: в большинстве других стран плотность уже устоявшихся институтов давала надежду лишь на возможность их частичного реформирования или изменения путём революции и порождала чувство, что ответы на все самые важные вопросы уже найдены(185).

Для российских коммунитариев не менее значимой, чем американская, является тема юга, Кавказа. Зачастую вопрос стоял так: или юг, или Америка. Бывало, что возникал вопрос о поселении в Сибири. Интересно, что ещё в мае 1875 г. среди «богочеловеков» не было решено, где они поселятся, и выбор был между «югом» и «дальним Западом» (Америкой)(186). В.И. Алексеев утверждал, что выбор пал на Америку как на «страну свободы»(187). А.С. Пругавин тоже считал, что единственное, что двигало «богочеловеками» при выборе места поселения, было желание найти подходящие политические условия для своего эксперимента, свободу от полицейского преследования(188).

На мой взгляд, в решении отправиться в Америку важнее мотива поиска *внешней* свободы, спасения от полицейского преследования, было стремление обрети свободу внутреннюю. *Пересекая океан, пересекали внутренние границы.* «Расстояние между землёй исхода и землёй обетованной, с которой отождествят Новый Свет сразу после его открытия, — это не просто пространственный разрыв (границей земель служит океан), но также разрыв сущностный, не видимый вооруженным глазом и не сводимый к природным реалиям, легко позволяющий представить за культурной, социальной и политической границей нечто в корне иное, противоположную картину мира, другое общество»(189). Коммунитарная потребность во внутренней реформе влекла за собой потребность в пересечении и даже — нарушении — границ(190).

Интеллигентные землепашцы при выборе места поселения стремились на юг, где сельское хозяйство легче и эффективнее, и потому есть надежда на то, что у общинников будет оставаться больше свободного времени для чтения и общения. Перед поселением в Букове под боком у А.Н. Энгельгарлта, Шишмаревых тянуло «на юг, в благодатные страны, в Крым, где зреет виноград, где горы тонут в синем небе и море шумит». Они устроились весной 1881 г. неподалёку от Севастополя в хозяйстве знакомой помещицы, причём в двух верстах от этого места хозяйствовал ещё один интеллигент, а в пятнадцати — двое других(191).

Борисоглебкий кружок в поисках места для «образцовой фермы» также думал об Америке и Сибири, а в конце концов колония была основана на Северном Кавказе. Кавказ ассоциировался у Кривенко со свободной жизнью, он писал, что там человеку жилось как-то иначе, вольнее дышалось. Можно сказать, что, с его точки зрения, на Кавказе отношения между людьми имели коммунитарное качество: люди были открыты, приветливы, думали в первую очередь о «выгодах общения», относились друг с другу прежде всего «как люди, и это было очень хорошо» (192).

Однако у южных краев была и обратная сторона. Во-первых, не всякий мог выдержать южный климат, и постоянные лихорадки сгоняли общинников даже с хороших земель. Во-вторых, хотя на юге жить и работать легче, «следовательно, и доказывать возможность интеллигентной деревни легче, но является вопрос: кому

доказывать?»(193) Немаловажное условие для тех общинников, которые в перспективе мечтали послужить примером для народа.

К 90-м гг. география интеллигентных поселений почти полностью смещается на юг. Ключевым моментом было обсуждение вопроса о дальнейшей судьбе интеллигентных посёлков «на голоде», когда «толстовцы», страдавшие из-за полицейского преследования, поставили вопрос о переселении в Америку(194). Л.Н. Толстой относился к подобным идеям резко отрицательно, считая их признаком неготовности пострадать за правду. Компромиссным вариантом стало переселение на Северный Кавказ.

Вопрос об Америке поднимался и летом 1895 г. в замученной подозрительностью властей Полтавской столярной мастерской, причём М.Л. Толстая считала, что в случае переселения «толстовцы» задержат «движение России вперёд: движется всё только личными усилиями отдельных людей, а эти-то люди хотят убежать, тогда само собой ничего не будет, а всё станет»(195). Ещё раз эта проблема возникла в 1898 г., в связи с переселением духоборов. На этот раз многие высказывали желание уехать, несколько «толстовцев» осуществили его (через несколько лет большинство из них вернулось обратно), а многих остановило лишь отсутствие средств и наличие уже налаженного хозяйства. Оставшиеся были уже «зрелыми» людьми, и, поразмыслив над перспективой переезда в Америку, сделали вывод о том, что «сам от себя никуда не уйдешь и следовательно, если здесь, на месте не получается мирной общей жизни между нами, то от перемены места и людей окружающих мы не сделаемся сильнее и способнее к добру»(196).

С темой обретения свободы через уход связана и тема пути, исключительно важная для участников коммунитарного движения. Многие биографии свидетельствуют, что общинники значительную часть времени проводили не в самих колониях, а в пути, в переходах из общины в общину, паломничествах к Л.Н. Толстому (почти всегда — пешком). Идеалом многих «толстовцев» был «отрекшийся от себя бездомный бродяга-проповедник»(197). М.В. Алёхин писал о «бродячих толстовцах» как особом феномене, возникновение которого связано с тем, что колонии были «открытыми» — в них могли поселиться все желающие, а тот, кто «по своему духовному развитию перерос эту форму жизни», имел право свободного выхода из

общины(198). Он считал, что сам Толстой больше сочувствовал бродягам, а не общинникам, забывая о том, что очень часто бродяга и общинник совпадали в одном лице(199).

Уходы из общин не были связаны с неуспехами общинной жизни. Их покидали и тогда, когда и хозяйство было в порядке, и отношения между общинниками шли на лад.

Так, из Шевелева отправился в путь Аркадий Алёхин: «женщины заботливо сшили ему сумку, починили бельё, и он, довольно торжественно подпоясав широким поясом коричневую свитку и надев котомку за плечи, с посохом в руке отправился в свои странствования», откуда оставшимся в общине «писал нечто вроде апостольских посланий» (200). «Странствовал» он довольно долго: походил по России, навестил криничан, сектантов, побывал у какого-то старца, причём тот произвёл на него такое впечатление, что очень скоро Алёхин стал православным и тоже хотел пойти в старцы(201).

Ранней весной 1890 г. В.И. Скороходов, разочарованный в общинной жизни, ушёл из разваливавшегося Шевелева «куда глаза глядят», но пришёл почему-то в Дугино и поселился в этой, уже четвёртой в своей жизни, общине. Выделившись со своей семьёй из общего поселения в отдельный хутор, он вскоре в очередной раз поссорился с женой, теперь из-за вопроса об образовании детей, и в морозный осенний день ушёл с мызы, покинув и жену, и своих «невинных детей», и товарищей, и хозяйство. Скороходов «пошёл по дороге без определённого направления, без намеченной цели, лишь только бы уйти»(202). Без денег, без паспорта, без смены белья и без провизии, с одним Евангелием шёл Скороходов на юг, и его принимали как странника, и он читал крестьянам Евангелие, а они просили его купить им ещё таких книг и звали его «дяденькой» или «дедушкой» (а ему не было ещё и 30 лет).

По свидетельству В. М. Величкиной, «на голоде» главной темой разговоров «толстовцев» был «*уход*»: «нужно отречься от себя, оставить семью, занятия, всё "мирское", как они выражались, всё личное, что привязывает нас к земной жизни, и идти к народу, делить его страдания и трудовую жизнь, проповедовать наступление царствия божьего на земле и, по их образному выражению, искать "Иерусалима небесного", то есть добиваться царства правды и любви на земле»(203).

Среди готовившихся «уйти» осуществили своё стремление М.В. Алёхин и В.И. Скороходов, Н.И. Дудченко и Б.Н. Леонтьев, на грани «ухода» была и сама Величкина. Алёхин и Скороходов ушли 9 мая 1892 г., не имея ни копейки денег, зарабатывать на пропитание они собирались в дороге своим трудом(204). Алёхин «был в каком-то приподнятом, мистическом настроении», которым Величкина невольно заражалась и чуть не ушла с ними. Вот как она описывает этот момент: когда ранним утром из-за тумана выглянуло солнце, Алёхин сказал: «Теперь мы вступаем в область света..., а там всё прошлое останется позади, в тумане. Нас ждёт Иерусалим небесный»(205).

Л.Н. Толстой неодобрительно относился к подобным настроениям. Выражение «искать Иерусалима небесного» отталкивало его своим мистицизмом. Кроме того, в спорах с интеллигентными общинниками он постоянно утверждал, что недостойно искателя истины уходить от общества, нужно на своём месте пытаться жить праведно.

Дорога, путь, были средствами поддержания и усиления ощущения реальности невидимого мира, обостряя ощущение связи с вертикалью, с трансцендентным началом. Вот как описывал один из странников свои путевые чувства: «Я направился на юг, ничего не предрешая, смутное душевное настроение прошло, и душу наполняло какое-то необъяснимое чувство свободы от всех земных забот, чувство чьей-то воли надо мной». При этом «и уму, и сердцу стало ясно, что не следует разделять никого и ничего, так как во всём одно общее начало, что нужно очиститься от всякой исключительной привязанности и жить, как птица небесная, по воле давшего жизнь»(206).

Символика пути связана не только с пространственным, но и с временны́м разрывом, уход символизирует расставание с прошлым, утрату старой и приобретение новой идентичности, рождение для новой жизни или — «второе рождение», что также является одной из ключевых «культурных тем» российского коммунитарного движения.

Эта тема непосредственно связана с коммунитарной темой деревни, земли и природы. Расставаясь с «ложными» ценностями прежней жизни, коммунитарии отправлялись в деревню для того, чтобы начать новую жизнь. Восприятие жизни в общине как «второго

рождения» символически выражалось в языке, поведении, «ритуалах» «интеллигентных» земледельцев.

Период «кризиса идентичности» может переживаться по-разному. Э. Эриксон, опираясь на идеи У. Джеймса, предложил условно разделять два психологических типа людей — «единожды рождённых» и «больных душ», имеющих потребность во втором, духовном рождении. Термин «единожды рождённые» применим к конформистам, которые «довольно безболезненно приспосабливаются и дают себя приспособить к идеологиям своей эпохи(207). «Больные души» в годы юности не могут принять существующий порядок вещей, они бунтуют против традиции и, условно говоря, стремятся преодолеть её посредством второго, духовного рождения.

Стремление к «второму рождению» можно также связать не только с юношеским возрастом, но и с потребностью взрослого человека, переживающего духовной кризис, обрести новую идентичность, заново переформулировать концепцию собственного «я». В антропологии и этнографии понятие «второго рождения» указывает на архетипически повторяющиеся в различных культурах сюжеты. Д. Фрэзер писал, что буквальная «имитация повторного рождения... была... средством, к которому прибегали в тех случаях, когда по той или иной причине человеку нужно было расстаться со своей прежней личностью и присвоить себе другую, чтобы начать новую жизнь»(208).

Таким образом, «второе рождение» — это духовное рождение, рождение в новом духовном качестве, обретение новой идентичности. А.М. Эткинд в одной из своих статей показал, какой значимостью для культурной элиты начала XX в. обладал архетип «второго рождения», узнанный как культурно значимая категория через работы У. Джеймса и преломленный в убеждении, что «спасти может лишь радикальное изменение сознания... Это религиозное обращение протестантского типа: внезапное, спонтанное, являющееся итогом внутреннего кризиса и прямого, без посредников, общения с Богом»(209). На мой взгляд, подобное восприятие было подготовлено всей историей религиозного разномыслия XIX в., частью которой были судьбы участников «интеллигентных» земледельческих общин.

В судьбе В. Фрея со «вторым рождением» связана «американская» тема. Как мы помним, решение навсегда покинуть Россию

было для В.К. Гейнса выходом из тяжкого духовного кризиса, чуть не окончившегося самоубийством. М. Алданов считал, что для эмиграции у него были *личные* причины, так как его политические взгляды вполне позволяли ему делать в России во времена Александра II всё то, что он планировал совершить за границей. Личной же причиной было стремление начать новую жизнь. Алданов также заметил, что в смене имени при эмиграции в Америку не было необходимости: по закону этого не требовалось, к тому же Гейнс не стремился изображать из себя американца, ни от кого не прятался и не собирался делать в Америке карьеры. Вероятно, он изменил имя для того, чтобы подчеркнуть своё полное *духовное перерождение* — прежний человек прекратил своё существование, и родился новый(210).

В коммунитарном движении «второе рождение» одного человека часто влекло за собой «обращение» других. Религиозное настроение охватило Маликова «почти внезапно»(211): «собравшаяся к нему, по обыкновению, молодёжь вдруг услышала вместо радикальных, социалистических речей, пламенную религиозную проповедь. Маликов был в экстазе. С необыкновенной страстью, неутомимо, днём и ночью, развивал он проповедь новой религии, которая должна потрясти и воодушевить пришедших в ветхость, усталых, неверующих людей»(212). О силе влияния этой проповеди можно судить по воспоминаниям А.И. Фаресова: «...Я застал у Маликова несколько приезжих лиц из Петербурга, известных мне своим “крайним направлением”. Некоторые из них лежали на диванах с компрессом на голове, другие жаловались на лихорадку, у третьих глаза были заплаканы, но на всех лицах сияло счастье и блаженство раскаявшихся и прощённых грешников»(213).

Итак, «обращённые», стоявшие на пороге вступления в коммунитарное движение, были готовы и специально стремились к тому, что в общине их личности претерпят кардинальные изменения, наиболее сильной метафорой для описания которых является образ «второго рождения» — обязательно *духовного*. *Духовное* рождение предполагает появление новой, *духовной* семьи. Как уже говорилось, коммунитарный идеал тесно связан с «семейной» темой. По мнению А. Эткинда, «все утопические и многие религиозные конструкции сталкивались с антагонизмом между семьёй и общиной»(214). На мой

взгляд, чаще всего речь может идти не об *антагонизме*, а о *конкуренции* двух форм общежития, типов личностных связей, способных предложить человеку эмоционально значимые отношения, духовно родственный круг «значимых других».

Реальное ощущение коммунитариями потребности в духовном перерождении побуждало их искать для себя новую, духовную семью, в которой есть если не оба родителя, то отец, а также братья и сёстры. Община воспринималась молодыми людьми как духовная семья, а общинники и общинницы — как духовные братья и сёстры. Отцовское начало для них олицетворяли патриархи (идеологи) движения, всегда мужчины, — Л. Н. Толстой, А. Н. Энгельгардт и даже В. К. Сютаев. Семейное начало воплощалось в том, что «духовнорожденные» называли друг друга «братьями» и «сёстрами» и стремились поселиться вместе — ведь для настоящей семьи так естественно жить в одном доме и вести одно хозяйство. Сами по себе коммунитарные стремления не обязательно предполагают совместное проживание и общее владение собственностью, зато это более естественно для семьи.

У подавляющего большинства участников коммунитарного движения община ассоциировалась с семьёй, причём этот феномен не был осмыслен ими и проявлялся в основном на уровне языка. Метафорами, заменявшими понятие общины и общиностроительства, часто были «семья», «семейство», «дом», «очаг», «братство», «вить гнездо» и прочие понятия, отсылающие к семейной проблематике. Например, после расставания с Канзасской коммуной и драматических попыток вписаться в американское общество Н. В. Чайковский вновь приходит к мысли искать спасения в общине, которую теперь понимает как «семью-общину единомышленников»(215). Характерно, что в «организационном плане» Буковского посёлка «общее собрание» было названо «семейным советом»(216). В Дугине (вторым, уже искусственным, названием которого было «Братское», похожим было и второе название Юшковки — «Братский хутор») между общинниками были такие сердечные отношения, что все составляли как бы «дружную семью»(217).

В. Фрей считал всякую семью «коммуной в зародыше», так как в семьях «люди не ведут счетов ни за труд, ни за потребление». Первый пункт конституции его общины «La progressive» отождеств-

лял общину с семьёй(218). «Люди одной семьи работают друг для друга не из-за личного вознаграждения, а из чувства привязанности и благодарности или любви к семье, вскормившей их. Всякая семья (у развитых, конечно, людей) есть не только кооперация для материального общежития, но и для взаимной духовной и нравственной поддержки. В нашем волчьем, индивидуалистическом мире семья есть единственный очаг, в котором поддерживается и укрепляется чувство братства и симпатии. Вне же семьи только одна беспощадная борьба за существование» (219). История внутриобщинных отношений в тех колониях, в которых он жил со своей семьёй, говорит о том, что Фрей действительно иногда терял представление о том, где кончается его семья и начинается община.

Установка на отрицание прежней, природной семьи как олицетворения ценностей «большого общества», вылившаяся в бракоборческие воззрения общинников, и коммунитарная установка на созидание новой, духовной семьи породили амбивалентное стремление к созиданию семейных форм при отрицании брака. Ю.Н. Давыдов, рассуждая о противоборстве семейных и иных способов социализации, указывал на архетипическое значение семьи для молодёжной культуры, сопутствующее её внешнему отрицанию: «семья, даже потерявшая свой авторитет в глазах юноши или молодого человека ввиду "архаичности" господствующих в ней родительских принципов, всё-таки продолжает оказывать на него своё "социализирующее" воздействие как "модель" *личностно-окрашенного, непосредственного общения*» (курсив мой. — *И.Г.*), в соответствие с которой молодёжь строит неформальные группы(220).

Таким образом, российские коммунитарии в своей общинной жизни воспроизводили семейно-родственные отношения, строя общину по архетипу «духовной семьи». В то же время само стремление к организации коммунитарных общин можно рассматривать как бессознательную попытку заявить о существовании психологического конфликта молодых людей со своей природной семьёй или её исторически конкретным образом. Невнятный, не всегда осознанный мотив отрицания семьи как современного общественного института выражен в источниках не менее сильно, чем противоправительственные и антицерковные настроения.

Как заявлял один «толстовец», семья им «представляется злом, перед которым бледнеют церковь и государство»(221). Есть много признаков, которые говорят о том, что данная проблема была в центре психологических трудностей коммунитариев. У нас мало данных о том, как относились коммунитарии к своим родителям. Вероятно, можно говорить о существовании *ценностного конфликта* между поколениями в родительских семьях коммунитариев, которые олицетворяли ту общественную «идеологию», против которой они протестовали.

Неслучайно биографии общинников часто начинаются с ухода из семьи (если не разрыва с ней). По словам Елпатьевского, Еропкин прежде всего ушёл «от той жизни, которой жили его предки и его среда»(222). Серьёзные конфликты были с отцом у Н. Н. Неплюева, а у Д. А. Хилкова — с матерью. К сожалению, отсутствие репрезентативного источникового комплекса не даёт нам возможности исследовать ни детство будущих коммунитариев, ни их отношения с родителями.

Большинство из тех, кто к моменту вступления в общину успел завести свою семью, испытывало неудовлетворенность своей семейной жизнью. Серьёзные проблемы эмоционального характера были с женой у В. Ф. Орлова, идейные разногласия с супругами не давали покоя В. Ф. Скороходову и И. Б. Файнерману (последний разошелся со своей первой женой), перед поселением в Уфимской губернии брак Н. Н. Коган был уже лишь фикцией, не жил со своей женой и А. В. Алёхин, постоянно ссорился с женой и довёл дело до развода «красивый толстовец» Е. И. Попов... Здесь можно вспомнить также слухи о существовании в конце 60-х гг. сельскохозяйственных общин на Кавказе, куда бежала от опостылевшего мужа Е. П. Майкова и где поселилась пережившая семейную драму Е. С. Гаршина.

В ходе общиной жизни у «интеллигентных» общинников, по свидетельству В. И. Скороходова, «больным вопросом... был вопрос о браке. Хотя в принципе признавалась и допустимость, и необходимость брака, а на деле наши молодые общинники и общинницы так любили друг друга, что не скрывали возможности вступить в брачное сожительство, но почему-то продолжали сдерживать себя и жили чистой братской жизнью, которая некоторых сильно тяготила»(223). В. В. Рахманов подтверждает, что «было много неестест-

венного в этом стремлении к безбрачию там, где жили вместе молодые люди обоего пола, которым ничто не мешало вступать в брак»(224).

Скороходов считал, что одной из причин такого положения могла быть «перспектива непривычного общественного положения для лиц, живущих в гражданском браке»(225). На мой взгляд, есть ещё более убедительное объяснение подобной «неестественности». Важно то, что воспринимая общину в качестве духовной семьи, называя и искренне старясь считать товарища по колонии «братом» или «сестрой», при возникновении естественного между женщиной и мужчиной чувства невольно будешь испытывать психологические затруднения, — ведь на ближайших родственниках не женятся. Отсюда и эти трудности с заключением брака, и чувство вины, и попытки спастись от искушения путём идеологических запрещений. Духовный инцест не перестает быть инцестом, и таким образом романтические чувства молодых людей оказывались в заложниках у преломившейся в образе общины-семьи нерешённой психологической проблемы отношения человека к его родительской семье и «большому обществу».

До конца 80-х гг. «семейная» проблема совсем не поднималась общинниками — скорее всего, они просто не знали, *как* об этом можно говорить. Заставить коммунитариев заговорить о том, о чём они столь красноречиво молчали, мог лишь какой-то толчок извне. И таким толчком стало появление «Крейцеровой сонаты» Толстого, сыгравшее неоднозначную роль: с одной стороны, оно вывело наружу то, что так волновало общинников, которые получили адекватный язык для обсуждения того, о чём прежде не умели говорить; но с другой стороны, однажды попав под влияние Толстого, они с тех пор могли говорить и думать на эту тему только по-толстовски.

«Крейцерова соната» стала известна в кругах «толстовцев» зимой 1889/90 гг.(226). Она потрясла «интеллигентных» общинников и породила много споров. Открытая и резкая постановка проблемы брака привела к полной неразберихе и покалечила многие судьбы. Аркадий Алёхин решил ввести в своей общине нечто вроде устава, принципиальным пунктом в котором было требование полного «полового воздержания». Составив примерный проект, он решил объехать с ним все общины. Спасти «толстовцев» от подобного начинания был призван В. В. Рахманов. Он застал общинников в

11 Зак. 3195

возбуждённом состоянии. Алёхин уже ушёл странствовать, П.Н. Гастев, М. А. Новоселов и Ф. А. Козлов, перебивая друг друга, пересказывали ему идеи Алёхина, «но при этом сильно друг другу противоречили»(227).

Споры по брачному вопросу делали отношения между общинниками натянутыми, они расшатали их и без того слабые нервы. Мало того, что большинство девушек было влюблено в Аркадия и засматривалось на Скороходова, они начали ревновать Скороходова к его жене. По данным полиции, причиной душевного заболевания П. Н. Гастева стал именно брачный вопрос: под влиянием речей В.К. Сютаева о браке, Гастев «помешался на мысли жениться на дочери графа Льва Толстого, чтобы “родить Христа”»(228). Его товарищи вынуждены были поместить его на излечение в Бурашевскую больницу для умалишенных в Твери. Одна девушка из Шевелева призналась, что раньше никогда об этом не думала, но после разговоров о воздержании её стала преследовать мысль о браке, причём, по свидетельству Рахманова, вскоре она «вышла замуж за человека, которого не любила, даже не уважала, просто потому, что он сделал ей предложение; в своём замужестве она была очень несчастлива»(229).

Символические языки, на которых говорили о духовной и природной семьях, перепутались. Желая вступить с кем-то в брак, могли по ошибке создать общину, и наоборот, желая создать общину, случайно вступали в брак. Это хорошо заметно на примере следующего письма, написанного одной девушкой общиннику Леонтьеву:

«Дорогой Борис Николаевич!

Всё время после свидания с Вами мысль о Вас не покидает меня. Глубоко чувствую, сознаю и нахожу необходимым сказать Вам о моём сильном желании, чтобы Вы были для меня добрым братом, самым дорогим мне братом и другом, которого хочу любить и которому хочу служить. В Вас я нашла родное, хорошее, близкое душе моей и это очень, очень дорого и без чего мне жить тяжело.

Подумайте об этом, и если Вы не против жизни со мною, и где захотите, и как захотите, напишите. Сейчас уезжаю к Несмеловым и там буду ждать Вашего ответа с надеждой, что мне не будет в нём отказа. Будьте здоровы, спокойны и радостны! Жму крепко Вашу руку.

Искренно всей любящей душой
Ваша Юлия»(230).

Брачный вопрос интересовал и адресата этого письма, Б.Н. Леонтьева, записывавшего свои и чужие мысли на эту тему(231).

Одной из «культурных тем» российского коммунитаризма была одержимость проблемой воспитания детей, которую можно понимать в качестве одного из способов говорить о будущем. Образ будущего общества, столь важный, например, для революционеров, редко обсуждался коммунитариями, а если ставился такой вопрос, то привлекали не столько конкретные черты его устройства, не планирование, а те ценности, которые в нём должны быть реализованы. Американские исследователи отмечали подобное явление и в своих общинах, участники которых больше внимания обращали на решение повседневных проблем, а не на изыскание «детерминистских исторических законов»(232).

Высказывания о будущем — одни из самых немногочисленных и коротких у «интеллигентных» общинников. У В. Фрея идеал будущего появился далеко не с самого начала коммунитарной биографии и предполагал сосуществование множества колоний-семей, объединивших людей по интересам. При этом Фрей считал общинную жизнь «*школой*, в которой мы учимся быть лучше»(233) (курсив мой, — *И.Г.*). «Свободно мыслить, говорить и действовать — идеал будущего общества», — так лаконично писал М.А. Алёхин в своих воспоминаниях(234).

И всё же эта категория присутствовала в коммунитарном стиле мышления. Особенности переживания будущего участниками «интеллигентных» общин проявились в их озабоченности проблемой воспитания детей. Впервые существование такого «превращённого» интереса к будущему мы встречаем у Н.Н. Коган и её подруг М.А. Быковой и В.А Серовой. Их педагогические идеи были связаны с теорией «среды». Тем, что Коган была ученицей Ушинского, нельзя всецело объяснить того устойчивого интереса к педагогике, который проявился в общинах с её участием (они, как правило, брали на воспитание детей, которых, как и родных детей общинников, воспитывали в трудовой обстановке, не забывая об умственном, нравственном и непременно эстетическом развитии).

По воспоминаниям С.Я. Елпатьевского, колонисты Уфимской общины говорили ему «о будущем колоний, о распространении их по России, о своём бытии, о своих надеждах. Особенно много говорили о воспитании своих детей, и мне казалось, что это была главная

дума их, широкий план, над которым они долго и серьёзно работали»(235). М.А. Быкова, с успехом применявшая нетрадиционные формы педагогики, считала физический труд и деревенскую атмосферу принципиально важными для воспитания детей. Её школа, спасаясь от необоснованных преследований полиции, кочевала с места на место, и хотя план организации общины со школой Быковой не удался, некоторые её воспитанники (сыновья революционеров Жилинских и Н.В. Немчинова, дочь В.С. Серовой от второго брака) посвятили свою жизнь «интеллигентному» земледелию(236).

Наиболее крупный и состоявшийся коммунитарный воспитательный проект — Трудовое Братство Н.Н. Неплюева с его сельскохозяйственными школами и приютом. Свою систему воспитания крестьянских детей Неплюев изложил в ряде статей(237), вызвавших, как и опыт осуществления им своих педагогических идей, широкую общественную полемику.

Если другие участники коммунитарного движения решали в основном проблему трудового и нравственного воспитания детей из «интеллигентных» семей, тс перед Неплюевым стояла задача воспитать «интеллигентными» крестьянских детей. Он рассчитывал, что в будущем его питомцы составят интеллигентные силы в деревне. Но получилось иначе: большинство его самых талантливых учеников не связало по выходе из Братства (часто вынужденному) своих занятий с сельским хозяйством. Среди их потомков много представителей творческих профессий, в частности, учёных.

Описанный набор «культурных тем» российского коммунитаризма был присущ в той или иной степени коммунитарным движениям других стран, однако проявлялись они в разные исторические эпохи и в разном сочетании. Сравнительный анализ российского коммунитарного движения и, например, американского, мог бы стать предметом отдельного исследования. Предварительные выводы наводят на мысль, что коммунитарный идеал последней четверти XIX в. участников российских «интеллигентных» земледельческих общин имел больше общих черт с общественным идеалом контркультурных общин второй половины XX в., чем с «утопическими» колониями XIX в.

Таким образом, историческим контекстом возникновения коммунитарного идеала в российском общественном движении последней четверти XIX в. явилось особое состояние общества, переживавшего трансформационные процессы, суть которых — переход от

традиционности к современности. Социальная база коммунитарного движения обладала рядом специфических характеристик, отличавших её от социальных баз революционного и студенческого движений. Для «интеллигентных» общинников было характерно общее психологическое настроение накануне вступления в коммунитарное движение, специфические черты которого (отчуждение, депрессия, чувство вины, отрицание подлинности внешней реальности и т.д.) позволяют говорить о переживании ими духовного кризиса, который, при учёте социальных и биографических особенностей общинников, можно интерпретировать как «кризис идентичности».

Находясь в состоянии «кризиса идентичности», участники коммунитарного движения решали личную психологическую задачу формирования взглядов на мир и на своё место в нём, которая была усложнена переходными процессами, происходившими в обществе. Решение подобной задачи в современном обществе обусловлено пребыванием человека в «малых группах» «лицом к лицу» со «значимыми другими». Стремление к обретению подобной группы единомышленников и рождало коммунитарный идеал, при попытках описать который общинники на первое место непременно ставили свои представления об идеальных межчеловеческих связях и духовной атмосфере в общине.

Помимо психологической интерпретации, коммунитарный идеал «интеллигентных» колонистов последней четверти XIX в. может быть описан феноменологически — через ряд «культурных тем», неизбежно возникавших при попытках его сформулировать и осуществить. Особое сочетание этих «тем» — деревня, сельскохозяйственный труд, крестьяне, природа, уход, путь, Америка и юг, второе рождение, воспитание детей, семья и брак — можно назвать национально-историческим вариантом коммунитаризма.

Коммунитарное движение было критически настроено по отношению к современному ему обществу, критика которого сформировала особый коммунитарный вариант нонконформизма, включавший в себя стремление к изменению общества исключительно путём внутреннего нравственного самосовершенствования; критику и анархическое неподчинение официальным государственным, церковным и культурным институтам, установлениям и нормам (при отсутствии ярко выраженного деструктивного начала); стремление к ресемиотизации языка как выражение недовольства характерным для современных обществ «когнитивным стилем» абстракции, сложившейся

практикой понятийного мышления и воплощенной в языке иерархией ценностей. Современники отказывались считать такой идеал общественно значимым, хотя сами «интеллигентные» общинники полагали своей целью именно постепенное изменение всего общества путём духовного самосовершенствования.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Манхейм К.* Консервативная мысль //*Манхейм К.* Диагноз нашего времени. —М., 1994. С.575.
2. Там же. С.573.
3. Коммунитарное движение //Политология: Энциклопедический словарь. —М., 1993. С.135.
4. *Смирнова Н.М.* От социальной метафизики к феноменологии «естественной установки»: (Феноменологические мотивы в современном социальном познании). —М., 1997. С.69.
5. *Егоров Б.Ф.* Русские утопии //Из истории русской культуры. —М., 1996. Т.5. XIX век. С.226–227.
6. *Эткинд А.М.* На пути к социальной психологии общественных движений //Социология общественных движений: Концептуальные модели, исследования, 1989–1990. —М., 1992. С.123.
7. *Лурье Л.Я.* Некоторые особенности возрастного состава участников освободительного движения в России: (Декабристы и революционеры-народники) //Освободительное движение в России. —Саратов, 1978. Вып.7. С.77.
8. *Kohut Th.A.* Psychohistory as History //The American Historical Review. Vol.91. 1986. P.432; см. также: *Ионин Л.Г.* Альфред Шюц и социология повседневности //Современная американская социология. —М., 1994. С.180.
9. *Энгельгардт Н.А.* Буковский интеллигентный поселок //Новое слово. 1895. №3 (декабрь) С.27.
10. *Кривенко С.Н.* На распутье. —М., 1901. С.10–11.
11. *Ильин Н.Д.* Дневник толстовца. —СПб., 1892. С.30.
12. ОР РГБ. Ф.369. К.411. Д.11. Л.1.
13. ОР ГМИР. Ф.23. Оп.1. Д.21. Л.5об. См. также его записи автобиографического характера о «странном человеке» (ОР ГМИР. Ф.23. Оп.1. Д.4. Л.1–9об.)
14. ГАРФ. Ф.102. Оп.1881 г. 3 делопр-во. Д.1356. Л.26 об.
15. Там же. Л.102 об.–103.
16. ГАРФ. Ф.102 . Оп.1898 г. ОО. Д.12. Ч.1. Л.122.
17. *Тун А.* История революционных движений в России. —Женева, 1903. С.108.
18. См., напр., некритическое воспроизводство рассказа: *Фаресов А.И.* Семидесятники. Очерки умственных и политических движений в России. —СПб., 1905. С.303.
19. *Короленко В.Г.* История моего современника //*Короленко В.Г.* Собр. соч.: В 10 т. —М., 1955. Т.7. С.181; др. версию см.: *Ковалик С.Ф.* Революционное движение семидесятых годов и процесс 193-х. —М., 1928. С.106.
20. ОР ГМИР. Ф.23. Оп.1. Д.1–3, 5–7, 10. См. также: *Никифоров Л.П.* Мои тюрьмы //Голос Минувшего. 1914. №5. С.18, 189, 200.
21. ЦГИА. Ф.14. Оп.3. Д.16654.
22. В значениях этого слова в XX веке утвердились его теологическое (отчужденность или отлученность от Бога потеря чувства связи с ним), психологическое (психическое расстройство.

умопомешательство), социологическое (разрыв связей с обществом), юридическое (лишение собственности, передача прав на нее другому) и философское (руссоистское понятие утраты цивилизованным человеком своей истинной природы) определения, которые были ассимилированы несколькими интеллектуальными системами, в частности марксистской и фрейдистской (*Williams R.* Alienation //Keywords: A Vocabulary of Culture and Society. —L., 1976. P.20–32).

23. *Пруцков Н.И.* Буржуазный прогресс и патриархальный мир в истолковании русских писателей и мыслителей второй половины XIX века //Русская литература. 1978. №4. С.3–24; *Он же.* В поисках путей в будущее //Вопросы методологии историко-литературных исследований. —Л., 1981. С.214–245.

24. *Елпатьевский С.Я.* Воспоминания за пятьдесят лет. —Л., 1929. С.117.

25. Там же. С.118.

26. РГАЛИ. Ф.572. Оп.1. Л.98. Л.8об., 10.

27. РГАЛИ. Ф.572. Оп.1. Д.189. Л.76.

28. ОР ГМИР. Ф.23. Оп.1. Д.1. Л.12.

29. *Бергер П.* Понимание современности: К критике современности //Социологические исследования. 1990. №7. С.128.

30. *Мангейм К.* Указ. соч. С.585.

31. *Соловьев Е.А.* В раздумье: Очерки и рассказы из жизни русской интеллигенции. —СПб., 1893. С.135–136.

32. ОР ГМИР. Ф.7. Оп.1. Д.619.

33. *Скороходов В.И.* Воспоминания старого общинника //Ежемесячный журнал. 1914. №8/9. С.124.

34. ОР ГМИР. Ф.28. Оп.1. Д.2. Л. [3].

35. Там же. Л. [4об. — 5].

36. ОР РГБ. Ф.369. К.47. Д.13. Л.93.

37. *Величкина В.М.* В голодный год с Львом Толстым: Воспоминания. —М.–Л., 1928. С.83.

38. ОР ГМИР. Ф.23. Оп.1. Д.25. Л.1 об.

39. *Неплюев Н.Н.* Таинственные явления земной жизни духа моего. —Берлин, 1896. С.3–4.

40. Там же. С.4. Ср.: «Понятие реальности как бы вывернуто славянофилами наизнанку: явь стала сном, а сны фантазии — явью» (*Носов С.Н.* Мечта об «истинной жизни» в русском славянофильстве //Славянофильство и современность: Сборник статей. —СПб., 1994. С.108).

41. *Неплюев Н.Н.* Указ. соч. С.5.

42. *Полнер Т.И.* Чайковский и богочеловечество //Николай Васильевич Чайковский: Религиозные и общественные искания. Париж, 1929. Т.1. С.153.

43. *Walicki A.* Personality and Society in the Ideology of Russian Slavophiles: A Study in the Sociology of Knowledge //California Slavic Studies. 1963. Vol.2. P.2.

44. Славянофильство и западничество: Консервативная и либеральная утопия в работах Анджея Валицкого: Реферат. сб. —М., 1991–1992. —М., 1991. Вып.1. С.123.

45. *Walicki A.* Op. cit. P.19–20.

46. *Елпатьевский С.Я.* Указ. соч. С.118.

47. ОР ГМТ. БЛ (ТС). 131/43. Л. [13–13об].

48. Криничане. Четверть века «Криницы». —Киев, 1913. С.6.

49. *Полнер Т.И.* Указ. соч. С.101–102.

50. *Маклаков В.А.* Из воспоминаний. —Нью-Йорк, 1954. С.185.

51. *Гиляров Ф.А.* 15 лет крамолы (4 апреля 1866 — 1 марта 1881 гг.). —М., 1883. Т.1. Ч.1. С.99.

52. *Эриксон Э.* Идентичность: Юность и кризис. —М., 1996. С.28; *Erikson E.H.* Identity, Psychological //International Encyclopedia of the Social Sciences. The Macmillian Company and The Free Press, 1968. Vol.7. P.61.

53. Работы Э. Эриксона в области социальной психологии: (Обзор) //Буржуазные психоаналитические концепции общественного развития. —М., 1980. С.34.

54. *Erikson E.H.* Identity, Psychological... P.85.

55. *Бергер П.* Социалистический миф //Социологические исследования. 1990. №7. С.136-137.

56. *Berger P., Kellner H.* Marriage and the Construction of Reality //Diogenes. Vol.46. 1964. P.1.

57. Ibid. P.20.

58. *Мертваго А.П.* Не по торному пути. Из воспоминаний (1878-1888 гг.). —СПб., 1900. С.30.

59. ОР ГМИР. Ф.7. Оп.1. Д.619.

60. *Скороходов В.И.* Указ. соч //Ежемесячный журнал. 1914. № 4. С.97.

61. *Грунт З.А.* Идеология и практика американского коммунитаризма: Автореф. дис. канд. политич. наук. —М., 1992. С.25.

62. *Эриксон Э.* Идентичность.... С.40.

63. ОР ГМТ. БЛ (ТС). 131/43. Л. [36].

64. *Кривенко С.Н.* Указ. соч. С.29. Отсюда его характеристика «культурных скитов» как «трудных психических экспериментов» (Там же. С.32).

65. ГАРФ. Ф.1721. Оп.1. Д.99. Л.1.

66. *Полнер Т.* Указ. соч. С.155.

67. РГАЛИ. Ф.572. Оп.1. Д.189. Л.45.

68. ГАРФ. Ф.102. Оп.1891 г. 7 делопр-во. Д.190. Л.77.

69. ОР ГМИР. Ф.28. Оп.1. Д.3. Л.2–2 об.

70. *Станковская С.А* Социально-утопический эксперимент в России // Коммунистический утопический эксперимент в истории общественной мысли и социальных движений. Л. 1988. С. 86; *Калиничева З.В.* К анализу причин краха «земледельчески-трудовых» идеалов толстовства //ЛГПИ им. А.И. Герцена. XXIX Герценовские чтения. Научный атеизм, этика, эстетика. Л., 1976. С.122.

71. ОР РГБ. Ф.345. Карт. 32. Д.59. Л.2–2об.

72. ГАРФ. Ф.102 Оп.1891 г. 7 делопр-во. Д.190. Л.73об.

73. *Berger P, Kellner H.* Op. cit. P.4.

74. *Фаресов А.И.* Семидесятники: Очерки умственных и политических движений в России. СПб., 1905. С.320.

75. ОР РГБ. Ф.369. К.298. Д.19. Л.3об.

76. Там же. Л.5.

77. ОР РГБ. Ф.369. К.411. Д.11. Л.1 об.

78. *Кривенко С.Н.* Указ. соч. С.3.

79. *Ермолина М.В.* В интеллигентной колонии //Исторический Вестник. 1898. №12. С.909-937; *Гнедич П.П.* Новый скит: Пьеса в 4-х действиях. —СПб., 1903.

80. ГАРФ. Ф.102. Оп.1891 г. 7 делопр-во. Д.143. Ч.1. Л.13–13об.

81. *Соловьев Е.А.* Указ. соч. С.131-132, 134.

82. ОР ГМИР. Ф.23. Оп.1. Д.17. Л.3об.

83. *Пругавин А.С.* О Льве Толстом и о толстовцах:.Очерки, воспоминания, материалы. —М., 1911. С.170-1.

84. Там же. С.168.

85. ГАРФ. Ф.102. Оп.1891 г. 7 делопр-во. Д.190. Л.86об.

86. *Неманов И.Н.* Социальный утопизм и его отношение к истории домарксистской философии //Проблемы методологии историко-философского исследования Вып.2. —М., 1974. С.64.

87. *Кропоткин П.А.* Записки революционера. —М., 1988. С.283-284.

88. *Полнер Т.* Указ. соч. С.99–100.
89. ОР ГМИР. Ф.28. Оп.1. Д.24 . Л.3-4.
90. *Чудаков А.П.* Антиномии Льва Толстого //Слово — вещь — мир. От Пушкина до Толстого. —М., 1992. С.134–135.
91. *Давыдов Ю.Н.* Деформация семьи и ограниченность фрейдистской схемы социализации //США глазами американских социологов. —М., 1982. Вып.1. С.20.
92. *Неплюев Н.Н.* Томление духа //*Неплюев Н.Н.* Полн. собр. соч.: В 5 т. —СПб., 1901. Т.1. С.15.
93. *Fogarty R.S.* All Things New: American Communes and Utopian Movements, 1860–1914. —Chicago–L., 1990. P.22.
94. *Соловьев Е.А.* Указ. соч. С.128–129.
95. *Полнер Т.И.* Указ. соч. С.102.
96. ГАРФ. Ф.5805. Оп. Д.151. Л.11об.
97. *Энгельгардт А.Н.* Из деревни, 12 писем, 1872–1887. —СПб., 1999. С.393.
98. *Неплюев Н.Н.* Воззвание к друзьям свободы и порядка. —СПб., 1907. С.3.
99. *Неплюев Н. Н.* [Материалы для проекта устава Всероссийского Братства]. —Киев, 1907. С.24.
100. *Скороходов В.И.* Указ. соч. //Ежемесячный журнал. 1914. №8/9. С.126.
101. *Кривенко С.Н.* Указ. соч. С.54.
102. ГАРФ. Ф.102. Оп.1890 г. 3 делопр-во. Д.128. Ч.4. Л.2.
103. ГАРФ. Ф.102. Оп.1891 г. 7 делопр-во. Д.190. Л.64.
104. См. воспоминания Чайковского о влиянии на «чайковцев» процесса Нечаева (*Чайковский Н.В.* Через полстолетия //Голос минувшего на чужой стороне. 1926. №3 (16). С.184).
105. Дебогорий-*Мокриевич В.К.* Воспоминания Вл. Дебогория-Мокриевича. —Paris, 1894. Вып.1. С.14.
106. *Yarmolinsky A.* A Russian's American Dream: A Memoir on William Frey. — Lawrence, 1965. P.26–27.
107. ГАРФ. Ф.102. Оп.1885 г. 3 делопр-во. Д.1121. Л.27Гоб.
108. ОР РГБ. Ф.345. Карт.32. Д.59. Л.2–2об.
109. ГАРФ. Ф.124. Оп.6 (1897 г.). Д.259. Л.6об.
110. Цит. по: *Евлахов А.М.* Конституциональные особенности психики Л.Н. Толстого. —М., 1995. С.92.
111. Это было не так уже в общинах начала XX в., участники которых не только заранее составляли программы общинной жизни, но и публично обсуждали их в прессе, особое внимание уделяли подбору членов, причём даже проводили анкетирование желающих поселиться в колонии.
112. *Соловьев Е.А.* Указ. соч. С.136.
113. ГАРФ. Ф.102. Оп.1891 г. 7 делопр-во. Д.190. Л.57об.
114. РГАЛИ. Ф.572. Оп.1. Д.189. Л.90 об.
115. РГАЛИ. Ф.552. Оп.1. Д.2198. Л.1–1об.
116. *Мертваго А.П.* Указ. соч. С.55–56.
117. *Энгельгардт Н. А.* Буковский интеллигентный поселок: (Очерк из истории культурных колоний) //Новое слово. 1895. № 3 (декабрь). С.18–21.
118. ГАРФ. Ф.102. Оп.1881 г. 3 делопр-во. Д.181. Л.76об–77.
119. РГАЛИ. Ф.572. Оп.1. Д.189. Л.73, 74об.
120. Там же. Л.73–73об.
121. РГАЛИ. Ф.572. Оп.1. Д.189. Л.73об.
122. Там же. Л.90об.–89.
123 *Рахманов В.В* Л.Н. Толстой и «толстовство» в конце восьмидесятых и начале девяностых годов: (Из личных воспоминаний)// Минувшие годы. 1908. № 9. С.12.

124. *Кривенко С.Н.* Указ. соч. С.44.

125. *Василевский Г.* Интеллигентная земледельческая община Криница. —СПб., 1912. С.40–42.

126. *Соловьев Е.А.* Указ. соч. С.134.

127. ОР ГМИР. Ф.23. Оп.1. Д.1. Л.11об.–14об.

128. *Неплюев Н.Н.* Проект Устава Воздвиженского сельскохозяйственного трудового Христова Братства: Объяснительная записка. —СПб., 1885; *Он же.* Устав Православного Крестовоздвиженского Трудового Братства //Полн. собр. соч. —СПб., 1902. Т.3. С.413–423; *Он же.* Руководящие правила в Братстве и школах его //Полн. собр. соч. — СПб., 1903. Т.4. С.335–399.

129. *Он же.* Проект Устава... С.18.

130. *Василевский Г.* Указ. соч. С.25–35.

131. Там же. С.25–26.

132. Там же. С.27.

133. Там же. С.29.

134. Там же. С.30.

135. Там же. С.30–31.

136. Там же. С.47–54.

137. Там же. С.48.

138. Там же. С.50–51.

139. *Рахманов В.В.* Указ. соч. С.19.

140. ГАРФ. Ф.5805. Оп.2. Д.71. Л.6.

141. ОР ГМИР. Ф.14. Оп.3. Д.2171. Л.1.

142. *Полнер Т.И.* Указ. соч. С.166.

143. ОР ГМИР. Ф.23. Оп.1. Д.28. Л.10об.

144. РГАЛИ. Ф.572. Оп.1. Д.189. Л.117.

145. *Aldanov M.* A Russian Commune in Kansas //Russian Review. 1944. Autumn. P.41.

146. *Проханов И.С.* В котле России, 1869–1933. —М., 1993. С.76.

147. *Рахманов В.В.* Указ. соч. С.19.

148. *Рахманов В.В.* Указ. соч. С.22.

149. Цит. по: *Полнер Т.* Указ. соч. С.158.

150. Размышляя на эту тему, можно опереться, например, на рассуждения В.Г. Щукина об истоках патриархальных симпатий славянофилов (*Щукин В.Г.* Концепция Дома у ранних славянофилов //Славянофильство и современность. —СПб., 1994. С.43–44).

151. *Мертваго А.П.* Не по торному пути: Из воспоминаний (1878–1888 гг.). —СПб., 1895. С.9.

152. Там же. С.10.

153. *Скороходов В.И.* Указ. соч. //Ежемесячный журнал. 1914. №2. С.130.

154. *Слобожанин М.* Черты из жизни и деятельности С.Н. Кривенко: (К истории созидательного народничества) //Минувшие годы. 1908. №1. С.132.

155. *Неплюев Н.Н.* Таинственные.... С.12.

156. *Aldanov M.* Op. cit. P.36.

157. *Слобожанин М.* Указ. соч. С.222.

158. *Скороходов В.И.* Указ. соч. //Ежемесячный журнал. 1914. №3. С.93.

159. *Энгельгардт Н.А.* Указ. соч. С.527.

160. ГАРФ. Ф.102. Оп.1894 г. 3 делопр-во. Д.281. Л.13.

161. *Василевский Г.* Указ. соч. С.83.

162. *Фаресов А.И.* Семидесятники... С.308.

163. *Серова В.С.* Серовы, Александр Николаевич и Валентин Александрович. — СПб., 1914. С.146.

164. *Дебогорий-Мокриевич В.К.* Указ. соч. С.9.

165. *Володин А.И.* Роберт Оуэн и русские социалисты 60-х гг. XIX в. //Научный коммунизм. 1976. №4. С 120–121, 124.

166. *Маклаков В.А.* Указ. соч. С.81.

167. *Скороходов В.И.* Указ. соч. //Ежемесячный журнал. 1914. №2. С.130.

168. *Рахманов В.В.* Указ. соч. С.26.

169. ОР ГМИР. Ф.7. Оп.1. Д.619.

170. *Соловьев Е.А* Указ. соч. С.130.

171. Там же. С.130–131.

172. ОР ГМИР. Ф.7. Оп.1. Д.619.

173. *Слобожанин М.* Указ. соч. С.176.

174. *Кривенко С.Н.* Физический труд как необходимый элемент образования. — СПб., 1879. С.232.

175. Цит. по: *Полнер Т.И.* Указ. соч. С.101.

176. *Мертваго А.П.* Не по торному пути: Из воспоминаний (1878–1888 гг.). —СПб., 1900. С.163.

177. *Скороходов В.И.* Указ. соч. //Ежемесячный журнал. 1914. №12. С.77.

178. *Скороходов В И.* Там же //Ежемесячный журнал. 1914. №4. С.97.

179. *Хилков Д.А.* Письма князя Дмитрия Александровича Хилкова. —Сергиев Посад. 1916. Вып.2. С.39.

180. *Скороходов В.И.* Указ. соч. С.122.

181. РГАЛИ. Ф.572. Оп.1. Д.189. Л.52 об.

182. *Скороходов В.И.* Указ. соч. //Ежемесячный журнал. 1914. №3. С.98.

183. РГАЛИ. Ф.572. Оп.1. Д.189. Л.50об. — 52.

184. *Мертваго А.П.* Указ. соч. С.10, 31.

185. *Аинса Ф.* Реконструкция утопии: Эссе. —М., 1999. С.125.

186. *Полнер Т.И.* Указ. соч. С.120.

187. РГАЛИ. Ф.508. Оп.1. Д.239. Л.11 (21).

188. *Пругавин А.С.* Указ. соч. С.172. Согласен с ним В.Г. Короленко: *Короленко В.Г.* Указ. соч. С.180.

189. *Аинса Ф.* Указ. соч. С.54.

190. В этом смысле интересно, что хотя у «богочеловека» В.И. Алексеева был паспорт, ему непременно хотелось переправиться за границу нелегально.

191. *Энгельгардт Н.А.* Указ. соч. С.31, 33.

192. Цит. по: *Слобожанин М.* Указ. соч. С.214–215.

193. *Энгельгардт Н.А.* Указ. соч. С.33.

194. *Величкина В.М.* Указ. соч. С.134.

195. Там же. С.140.

196. ОР ГМИР. Ф.14. Оп.3. Д.2171. Л.1.

197. *Скороходов В.И.* Указ. соч. //Ежемесячный журнал. 1914. №8/9. С.124.

198. РГАЛИ. Ф.508. Оп.1. Д.240. Л.32.

199. РГАЛИ. Ф.508. Оп.1. Д.240. Л.33.

200. *Кривенко С.Н.* Указ. соч. С.72.

201. *Скороходов В.И.* Указ. соч. С.126–127.

202. *Скороходов В.И.* Там же //Ежемесячный журнал. 1914. № 12. С.71.

203. *Величкина В М.* Указ. соч. С.85.

204. Там же. С.103.

205. Там же. С.106.

206. *Скороходов В.И.* Указ. соч. //Ежемесячный журнал. 1914. №12. С.71.

207. *Эриксон Э.* Молодой Лютер: Психоаналитическое историческое исследование. —М., 1996. С.80.

208. *Фрэзер Д.Д.* Фольклор в Ветхом завете. —М., 1986. С.239.
209. *Эткинд А.М.* Джемс и Коновалов: Многообразие религиозного опыта в свете заката империи //Новое литературное обозрение. 1998. №31. С.105.
210. *Aldanov M.* Op. cit. P.32.
211. *Короленко В.Г.* Указ. соч. С.177.
212. *Полнер Т.* Указ. соч. С.114.
213. *Фаресов А.И.* Указ. соч. С.300.
214. *Эткинд А.М.* The American Connection,.. С.157.
215. *Полнер Т.* Указ. соч. С.154–155.
216. *Энгельгардт Н.А.* Буковский... С.18.
217. *Скороходов В.И.* Указ. соч. //Ежемесячный журнал. 1914. №11. С.78.
218. *NordhoffCh.* The Cedar Vale Commune //*NordhoffCh.* The Communistic Societies of the United States. P.353–365.
219. ГАРФ. Ф.1721. Оп.1. Д.99. Л.1об.
220. *Давыдов Ю.Н.* Деформация семьи и ограниченность фрейдистской схемы социализации //США глазами американских социологов. —М., 1982. Вып.1. С.23.
221. ГАРФ. Ф.102. Оп.1890 г. 3 делопр-во. Д.128. Ч.4. Л.7.
222. *Елпатьевский С.Я.* Указ. соч. С.117.
223. *Скороходов В.И.* Указ. соч. //Ежемесячный журнал. 1914. №11. С.83.
224. *Рахманов В.В.* Указ. соч. С.23.
225. *Скороходов В.И.* Указ. соч. С.83–84.
226. ГАРФ. Ф.102. Оп.1885 г. 3 делопр-во. Д.1121. Л.27Воб.
227. *Рахманов В.В.* Указ. соч. С.18–19.
228. ГАРФ. Ф.102. Оп.1898 г. 00. Д.12. Ч.1. Л.122.
229. *Рахманов В.В.* Указ. соч. С.23.
230. ОР ГМИР. Ф.28. Оп.1. Д.38. Л.1–1об.
231. ОР ГМИР. Ф.28. Оп.1. Д.18.
232. *Bestor A.* Backwoods Utopias: The Sectarian Origin and Owenite Phase of Communitarian Socialism in America, 1663–1829. —Univ. of Pennsylvania Press, 1957. P.15.
233. ГАРФ. Ф.1721. Оп.1. Д.99. Л.3- 4 об.
234. РГАЛИ. Ф.508. Оп.1. Д.240. Л.25.
235. *Елпатьевский С Я.* Указ. соч. Л.117–118.
236. *Немчинова-Жилинская Н.В.* Воспоминания мои о брате Валентине Александровиче Серове //Валентин Серов в воспоминаниях, документах и переписке современников. Л., 1971. Т.2. С.479–488; *Серова В.С.* Великая душа. Памяти М.А. Быковой //Русские ведомости. 1907. 6 марта. №52.
237. *Неплюев Н.Н.* Историческое призвание русского помещика. —М., 1880; *Он же.* Мысли и советы искреннего друга, 4 августа 1881 г. — 4 августа 1882 г. —СПб., 1882; *Он же.* Братские союзы в учебных заведениях — высших, средних и низших. Могут ли дольше обходиться без них церковь и христианское государство и как их осуществить? — Лейпциг, 1893; *Он же.* Воздвиженская школа — колыбель Трудового братства, 1885-1895. —СПб., 1895; *Он же.* К лучшему будущему //Книжки «Недели». 1899. № 1–10; *Он же.* Путь к лучшему будущему. —СПб., 1901; *Он же* Краткие сведения о Воздвиженской школе. —Чернигов, 1903; *Он же.* Жизненное значение трудовых братств, церковное, государственное и общественное: (Беседа для друзей и врагов). —СПб., 1905; *Он же.* Открытое письмо к учащейся молодёжи. —СПб., 1906; *Он же.* [Материалы для проекта устава Всероссийского Братства]. —Киев. 1907;

Глава 3
КОММУНИТАРИИ И ОБЩЕСТВО

1.Отношение властей к «интеллигентным» общинникам

С того времени, как власти обнаружили существование «интеллигентных» земледельческих колоний, они не переставали интересоваться жизнью их обитателей, а в отдельные периоды жестоко преследовали их. Обыски, аресты, высылка, гласный надзор и негласное наблюдение — всё это нередко становилось причиной скорого распада многих поселений и усугубления отчуждения от общества общинников. Возможно, именно первые попытки «толстовцев» защитить свои права, права сектантов и людей, отказавшихся от военной службы по религиозным убеждениям можно расценивать как начало российского правозащитного движения.

В разные времена власти по-разному обосновывали свой недружелюбный интерес к «интеллигентным» колонистам: в 80-е гг. их путали с революционерами, подозревая в пропаганде среди крестьян, во второй половине 80-х—90-х гг. их преследовали за распространение запрещенных произведений Л. Н. Толстого и за общение с сектантами, чаще же, как было показано выше, уже одной «странности» этих людей было достаточно для того, чтобы возбудить внимание полиции. «Несчастные урядники теряли голову и спивались обыкновенно вконец после назначения в наш участок, — писал батищевец. — Каждый из них был уверен, что “неспроста работают”» и «поступки» будут(1).

До того, как в общинах появились «толстовцы», формальных поводов к полицейскому преследованию общинники не давали. Несмотря на это охранительные органы поначалу были склонны преувеличивать их опасность, отождествляя коммунитариев с революционерами. Основанием тому послужили, по крайней мере, три серьёзные причины: 1) некоторые общинники действительно имели «революционное» прошлое; 2) коммунитарные идеи легко было спутать с идей производительных ассоциаций «на социальных началах», отсылавших к имени Н.Г. Чернышевского; 3) «интеллигентные» земледельческие общины напоминали охранительному лагерю землевольческие и чернопередельческие деревенские поселения периода «оседлой пропаганды».

Первые полицейские дела, посвящённые «интеллигентным» поселениям, появились в 1880–1881 гг. Американский общинный эксперимент «богочеловеков» прошёл незамеченным. По свидетельству В. И. Алексеева, полиция не отличала «богочеловеков» от революционеров (2). В печатные издания охранительных органов, посвящённые революционному движению, «интеллигентные» общинники также не попали, если не считать отдельных упоминаний лиц, замешанных в революционном движении.

На момент обнаружения полицией первых коммунитарных общин ей уже было известно о существовании деревенских поселений землевольцев, поэтому автор очерка о «социалистических поселениях», написанного в начале 80-х гг., воспринял их в качестве центров революционной пропаганды (3). Вероятно, его обобщения можно считать первым опытом «изучения» «интеллигентных» общин — в этом документе была предложена целая концепция возникновения подобных поселений.

С точки зрения автора, появление в деревне колоний интеллигентной молодёжи связано с разочарованием революционеров в действенности тактики «хождения в народ»: недоверие крестьян и, отчасти, меры, принятые правительством, привели революционеров-народников к осознанию необходимости найти новый путь влияния на народ. Задачами «оседлых» революционеров были «развитие в крестьянах духа самоуважения и протеста», выявление среди них энергичных людей — «вожаков, горячо относящихся к мирским интересам,

чтобы на них опереться в борьбе, которая, начинаясь с легального протеста, должны была вступить, наконец, на путь чисто революционный»(4).

В первой половине 80-х гг. коммунитарное движение было представлено в основном учениками А. Н. Энгельгардта и в полиции ассоциировалась с его именем. Идентификация взглядов самого Александра Николаевича была большой проблемой для властей. В 1882 г. полиция была склонна считать батищевцев революционерами: «Прежде производившимися наблюдениями за личностями, поселяющимися в подобных условиях, выяснено, что такого рода поселения устраиваются ими иногда на социалистических началах и всегда с целью добиться влияния на окружающее население с тем, чтобы в будущем руководить им в противоправительственном направлении»(5). Однако в том же году была дана положительная оценка не только хозяйственной деятельности Энгельгардта, но и воспитанию «интеллигентных» земледельцев, включая планы организации «интеллигентной деревни»(6).

Путём перлюстрации полиция выяснила, что Энгельгардту, по всей видимости, ничего не было известно о прошлом приезжавших к нему молодых людей, а взгляды его давно утратили радикальный оттенок. Из Смоленской губернии власти получали противоречивые сообщения: «благонамеренные и верноподданные» писали на Энгельгардта доносы, однако у него было немало искренних друзей и защитников среди соседей и представителей местной администрации. Сводка слухов свидетельствовала, что «с годами Энгельгардт перестает быть либералом, делается консерватором и уже, во всяком случае, поддерживать и пропагандировать террор не будет»(7). Соседи Энгельгардта, зная его прежде всего как хозяина, к тому времени уже сомневались даже и в том, что он когда-либо мог быть причастным к революционным делам. Некоторые говорили, что не понимают вполне, что это за человек: «Слывет добрым соседом, человек он очень спокойный, но большой оригинал и со странностями; своей внешностью он остановит на себе внимание в каждом обществе... носит очень большие волосы, большую бороду и одет в русское платье»(8). Уездный исправник Кательников признался: «Никакого я не могу дать заключения»(9).

О батищевцах доносили, будто их образ жизни «не представляет [собой] ничего выходящего из обыкновенного сельскохозяйственного

быта, занятия и времяпровождение их обращены исключительно на полевые работы, сношений письменных они, кроме получаемых иногда закрытых писем из мест их родины, не имеют; в нравственном же и политическом отношениях эти лица во всё продолжение их пребывания в с. Батищеве вредного направления не проявляли» (10).

Однако генерал И.Л. Слезкин не верил в благонадёжность Энгельгардта, потому что тот, якобы, «по негласным сведениям, принадлежит всецело к партии социалистов-народников и оказывает им всевозможные содействия; около 10 лет, почти при каждом дознании в Москве, были по секретным сведениям указания или на полное сочувствие Энгельгардта делу пропаганды, или же на преступную его деятельность приготовления в своём имении пропагандистов-народников» (11).

В Батищево действительно иногда приезжали участники революционного движения, например, А.С. Борейшо, А.Г. Масютин, М.Л. Саб-сович, работавшие у него в сезон 1879 г., не случайно, вероятно, и появление там провокатора В.Е. Лазарева. Правда, не всегда ясно, являлось ли для таких людей пребывание у Энгельгардта частью революционной деятельности или, напротив, оно было вызвано решением найти ей альтернативу. На мой взгляд, можно говорить лишь об использовании (скорее, намеченном, чем реализованном) революционными народниками имения Энгельгардта (12).

Таким образом, поначалу коммунитарные поселения рассматривались полицией как продолжение традиций революционного народничества. Однако наиболее проницательные умы довольно скоро научились различать революционное и коммунитарное движения. Сам метод полицейских наблюдений — своего рода «полевые» исследования, внимание к деталям, дедукция, наконец, — привёл представителей властей к осознанию того, что речь идёт о двух принципиально разных общественных течениях.

В начале 90-х, пока общинники ещё не связались с сектантами, власти относились к ним более или менее терпимо, чётко осознавая, что по сравнению с революционерами мирные коммунитарии неопасны. Было признано, что, раз наблюдение не дало указаний на серьёзную прикосновенность к революционному движению Л. Н. Толстого и сторонников его взглядов, то, принимая во внимание значение Толстого для отечественной литературы, применять против них

репрессивные меры нежелательно, так как они могут «вызвать в обществе превратные толки». В отношении же «толстовцев» было признано возможным, в тех случаях, когда их деятельность имеет вредные последствия для интересов общественного порядка, «ограничиваться применением мер предупредительного характера, на основании Положения об охране»(13).

С появлением в «интеллигентных» общинах «толстовцев» полицию больше стали беспокоить связи коммунитариев не с революционным, а с сектантским движением. Больше всех других досталось «толстовцам», распространявшим запрещённые произведения Л.Н. Толстого и открыто дружившим с сектантами. В 90-е гг. именно полиция чаще всего была виновата в том, что «толстовские» колонии, едва обосновавшись, были вынуждены почти в полном составе переезжать на другое место. Длинный список фактов преследований участников Полтавской столярной мастерской представлен в письме И.Б. Файнермана И.М. Трегубову(14).

Крупнейшим очерком с обширной ретроспективной и сильной теоретической частью, составленным неизвестным мне автором для департамента полиции, является «Записка о пропаганде толстовского лжеучения на Кавказе» от августа 1897 г.(15). Внимание полиции к «толстовству» здесь обосновывалось тем, что оно «столь же противорелигиозное, сколько противогосударственное и противообщественное учение», представляющее одну из форм деизма, протестантский анархизм мирного характера, родственный социнианству, вольтерьянству и масонству(16).

В этом документе говорится о трёх главных способах пропаганды «толстовских» идей, а именно: 1) посредством организации толстовских «общин» (земледельческих колоний, ремесленных товариществ, толстовских кружков в городах и т. п.); 2) путём распространения произведений толстовского направления; 3) через письменную корреспонденцию. Наиболее распространённым типом «толстовских» общин автор считает земледельческие колонии: «предлогом для образования последних выставляется обыкновенно стремление толстовцев к занятиям земледелием (“хлебный труд”), пчеловодством и вообще сельским хозяйством; но главною и истинною целью образования толстовских колоний, как сознаются сами толстовцы в своих письмах, является поддержание путём общения фанатизма друг

12 Зак. 3195

в друге, утверждение в лжеучении колеблющихся и лиц, подпавших в той или другой степени влиянию толстовских идей, совращение новых лиц, приходящих по тому или другому случаю в соприкосновение с обитателями колоний, представляющих собой в некотором роде ловушки, особенно для молодёжи, привлекаемой в эти колонии желанием посвятить себя сельскохозяйственному труду»(17).

В Шевелеве, в самом начале 90-х, серьёзность ситуации ещё не ощущалась. Нередко коммунитариям удавалось подружиться с представителями властей, так как жандармах и полицейских они видели прежде всего таких же людей, как и они сами. Общинник Рощин писал своему другу: «Урядники, становые являются постоянно. Сколько смеху всегда бывает при таких посещениях, ты себе представить не можешь. Станового даже пропагандируем, чтобы он бросил свою чёртову работу и переселился к нам. Вообще же эти микробы чувствуют себя у нас неловко, и становой особенно, как человек старый, добрый по существу: жаль бедного. Мы при нём не стесняемся»(18). Однажды после внезапного ночного обыска «гостей» посадили пить чай, за которым общинники открыто высказывали свои убеждения. По воспоминаниям Скороходова, «жандармы и полицейские со многим соглашались, но находили всё это преждевременным. Расстались... дружелюбно, и после этого ни обысков, ни посещений не было, а было только постороннее негласное наблюдение местного урядника»(19).

Даже позднее, в Нальчике, «толстовцам» удалось подружиться с полицейскими начальниками, и они удовлетворяли интерес последних к религиозным вопросам, давая им сочинения Толстого и другие книги. «Многое приходилось им выяснять, и они не могли не согласиться с тем, что современный строй жизни почти ничего общего с христианством не имеет. К нам они относились хорошо, с доверием и уважением», — вспоминал Скороходов. Когда у нальчикских «толстовцев» производили обыск, то нашли только одну тетрадь запрещённых произведений, «так как остальные тетрадки ходили по рукам и в то время были у начальства (заинтересовавшегося прочесть), которое тем не менее участвовало в обыске»(20).

Полтавский губернатор А. Татищев, вполне сочувствовавший общинникам из столярной мастерской, пытался защитить их от преследований, сообщая в министерство внутренних дел, что в городе

почти никто из них влиянием не пользуется, «чему много содействует их образ жизни: полнейшая праздность или эксцентричные работы на каком-то огороде, причём большая часть времени проводится в бесконечных между ними словопрениях, на самые отвлеченные темы. Над ними смеются, их часто осуждают, но никоим образом ими не увлекаются и не подражают, и мне даже кажется, что принятие по отношению к толстовцам строгих репрессивных мер может скорее породить, чем погасить симпатии к ним»(21).

С началом распространения запрещённых произведения Толстого перед властями встала дилемма: преследовать одних только распространителей не имело смысла, а привлечение самого Толстого к ответственности не «соответствовало видам правительства»(22). Прецедент, который позднее неоднократно был востребован, создал арест М.А. Новоселова, распространявшего «Николая Палкина». Понимая, какой общественный резонанс имел бы арест Толстого, который сам предложил арестовать себя вместо Михаила, власти воздержались от этой акции, принимая «во внимание, что граф Л.Н. Толстой, несомненно, писал её вне каких-либо преступных связей и намерений, исключительно под влиянием религиозного фанатизма, и что привлечение его к дознанию вызвало бы совершенно нежелательные толки и последствия, казалось бы наиболее целесообразным не привлекать графа Льва Толстого к возбужденному о Новоселове дознанию»(23).

Один только Н.Н. Неплюев не возбуждал интереса у полиции (в отличие от церкви), да всё больше нравилась властям Криница, о которой в полиции писали, что она «с внешней стороны... старается каждый свой шаг обставить самым законным образом, и всякое требование полиции и отдельного корпуса жандармов исполняется немедленно», и что «если действительная цель существования Криницы сводится к поднятию нравственного, умственного и материального благосостояния окружающего населения, то деятельность этой общины следует признать *даже благотворною*; но прошлое членов Криницы обязывает местное начальство к постоянному наблюдению за развитием и деятельностью общины, дабы не обнаружились внезапно попытки к противоправительственной пропаганде»(24).

Однако если полиция не имела к Неплюеву никаких претензий, то с Синодом и лично К.П. Победоносцевым, обвинявшим его в неправославии, у него были напряжённые отношения. Сам Неплюев был единственным из наших героев, который всегда стремился к тому, чтобы его учение и дела были приняты церковью, но с самого начала своей деятельности (которую понимал как «восстановление прав мирян в церкви») был гоним церковными властями. Он утверждал, что в одном из вещих снов ему привиделось, будто находится он с матерью и сёстрами в храме, собираясь впустить в него людей, но вместо «радостной толпы входит одно духовенство в праздничных ризах»: «священники проходят в алтарь, растворяют царские врата, выходят через них с мётлами в руках и начинают с невозмутимою важностью выметать нас из церкви». После обращения Неплюевых к Богу священники исчезли, оставив их в церкви одних, после чего перед ними появился «на воздухе спустившийся из купола светлый ангел», который «объяснял, почему всё это так должно было быть и не могло быть иначе»(25).

Догматические расхождения с православием — будь то реальные или вымышленные — не были главными в отношении церкви к Неплюеву и его Братству(26). Беспокойство официальных представителей церкви вызывал сам размах деятельности Неплюева, его активная жизненная позиция и характер его общественного идеала. Говорят, К.П. Победоносцев спрашивал его: «Что за охота вам заниматься не своим делом? Если хотите послужить Богу, выстройте монастырь, примите монашество, и мы скоро сделаем вас епископом»(27).

Д.А. Хилков в свой коммунитарный период имел постоянных критиков в лагере официального православия в лице Т.И. Буткевича, который начинал изложение истории «толстовской секты» с его биографии, и священника того прихода, в котором находилось его имение Павловки, протоиерея Добрецкого. «Проделки» Хилкова духовенство считало основной причиной быстрого распространения штундизма в Сумском уезде. Как писал Харьковский епископ в 1889 г., «Хилков социалист и нигилист: штунда ему на руку»(28). Что странно, церковные власти особенно беспокоились о том, что сын Хилкова остался некрещёным: «невольно возникает вопрос, не останется ли этот новорожденный младенец прописным, если он не будет крещён и вписан в метрику?»(29).

В конце 90-х годов «толстовство» было объявлено сектой, и у властей появился легальный повод для преследования «интеллигентных» общинников, однако в начале XX в. с новой силой дали о себе знать общественные движения политического характера, переключив на себя внимание властей.

2. Коммунитарии и представители других направлений общественного движения

Коммунитарный «метод» улучшения общества сходен с революционным тем, что тоже предполагает *немедленное и кардинальное* его изменение. Однако, в отличие от революционеров, коммунитарии начисто отвергают возможность *насильственного* ниспровержения существующего строя и необходимость *классовой борьбы*. Кроме того между приверженцами коммунитарного и революционного идеалов существуют более глубокие различия психологического характера, причём «водораздел между революционным и коммунитарным реформизмом был так отчётлив, что современники — даже если они были резко настроены против того и другого — никогда не путали их» (30).

Приведённая выше цитата относится к американскому коммунитарному движению, но она действительна и в случае с российским, участники и наблюдатели которого так же чётко проводили различие между коммунитарным и революционным радикализмом. Революционеры, в свою очередь, всегда безошибочно распознавали коммунитариев как чужих. Многочисленные подтверждения этому можно найти в биографиях тех членов «интеллигентных» общин, которые пришли в коммунитарное движение из революционного. Как они сами, так и хорошо знавшие их люди говорили о *случайности* их участия в революционном движении, о принципиальных различиях психологического плана между ними и революционерами.

В. Ф. Орлов, рассказывая о своих связях с нечаевцами, подтверждал случайность своей причастности к их кругу: «...Нечаев был мне только товарищ, ему я не служил и в деле его я не участвовал... у меня не сложился характер и не было прочных убеждений... Когда

социализм Чернышевского проник к нам в семинарию, тогда я уже был совершенно сложившийся романтик. Я перечитал всю литературу 40-х и 50-х гг. и был поклонником Аполлона Григорьева»(31).

В тех же терминах «случайности» описывается связь с революционным движением «богочеловеков». Например, А.С. Пругавин утверждал, что А.К. Маликов по характеру и темпераменту никогда не был революционером(32). Бывшие товарищи Н.В. Чайковского по кружку указывали на отсутствие у него революционных качеств: «У тебя, Николай, нет злобы к существующему, из тебя никогда не выйдет революционера»(33). В.И. Алексеев, вращавшийся в годы учебы в университете в революционных кругах, чувствовал, что внутренне не может принять мысль о необходимости насильственного ниспровержения существующего строя: «Всё это не свойственно было моей душе. Это смущало и пугало меня. Между тем, от сознания своего долга перед бедным классом я не мог отказаться»(34).

Среди причастных к «политическим» делам «толстовцев» наблюдается та же картина. Несколько лет провёл в ссылке Анатолий Буткевич, осуждённый за распространение революционных прокламаций. Его брат в своих воспоминаниях писал опять-таки о «случайности» его участия в этом деле(35). Согласен с ним В.В. Рахманов, давший ему следующую характеристику: «Стоило немного познакомиться с ним, чтобы понять, что он не мог быть революционером. Это был человек по преимуществу созерцательного склада ума. В его натуре не было ничего боевого. Во все времена такие люди уходили в сторону от жизненных бурь. Революционером он мог быть лишь временно, пока способен был поддаваться гипнозу убеждений, чуждых его душе»(36). Содержательно короткое самоопределение В.А. Веселовского: «Ведь не все же с такими характерами, как Рахметов или Базаров»(37).

Сохранились свидетельства того, что члены «интеллигентных» общин пытались найти собственное место в истории общественных движений второй половины XIX в., причём результаты этого самоопределения чаще всего носили отрицательный характер.

З.С. Сычугов, рассуждая о кружках 60-х гг., с которыми попытался сравнить своих «интеллигентных» общинников А.Н. Энгельгардт, писал, что «те кружки основывались с целью саморазвития и с

предвзятостью относительно устройства во что бы то ни стало общежития, а не труда земледельческого. Общежития эти были ареной борьбы людского самолюбия; они немыслимы были без генералов, каждый член такого кружка был прежде всего член кружка, а потом уже человек; индивидуальность человека приносилась в жертву идее кружка; каждый не был тем, чем он есть, а старался быть тем, чем он должен быть по мнению кружка... Потом, люди 60-х гг. старались воздействовать на окружающую среду, то есть так или иначе предрешать исторические вопросы, а мы прежде всего сами на себе хотим проверить верность и целесообразность наших начинаний и не распространяем наших идеалов, потому что боимся предлагать то, что и для нас самих пока как журавль в небе»(38).

Рассказывая А.Н. Энгельгардту о попытках жандармов причислить колонистов Красной глинки «к разным политическим партиям», Сычугов восклицал: «Нас к политическим партиям! Смешно и глупо»(39). Покушение А.К. Соловьева на Александра II дало Сычугову повод в резкой форме заявить о своей несолидарности с революционными народниками, причём в следующем отрывке обращает на себя внимание определение собственного «направления»: «Чего хотят, на что надеются, чего ищут эти покусители? Не понимаю. Я хотел бы адрес написать царю и сказать, что *русская интеллигентная молодёжь аграрно-социального направления* возмущается варварством покусителя и заявляет, что она — ни с конституционалистами, ни с революционерами не имеет ничего общего, не разделяет их принципов, что её принцип в любви, любовь и любовь, терпимость и всепрощение» (курсив мой. — *И.Г.*)(40). О своей «несолидарности» «ни с одной партией» и «враждебности к самому слову партия» писал В.Ф. Орлов(41), а Н.Н. Неплюев отказывался от идентификации не только с революционерами, но и с либералами и консерваторами(42).

«Хождение в народ» 70-х гг. воспринималось участниками коммунитарного движения как акция, идеологически чуждая их убеждениям: «Помимо искусственности всех форм "хождения в народ", возмущало и то неуважение к человеческой личности, которое сказывается в этом отношении к крестьянину и рабочему как к "объекту пропаганды"»(43). Выше уже рассказывалось о том, какое общественное направление З.С. Сычугов считал «знамением времени».

Другой батищевец, В.А. Веселовский, накануне поселения в общине, познакомился в Казани с какими-то людьми, которые доказывали ему, что «нечестно отклоняться от борьбы и замуровливать себя, чтобы только соблюсти невинность, а нужно бороться и бороться с буржуазией, давящей народ»(44). Виктор же предпочитал именно «соблюсти невинность».

Н. В. Чайковский в письме Д. А. Клеменцу от апреля 1875 г. писал, что в жизненно важных вопросах человек не вправе решать ни за кого, кроме себя, и особенно это относится к недопустимости для интеллигенции вершить судьбу народа: «Для меня все эти рассуждения о том, что нужно прежде сделать с проституткой, хлебом ли накормить или морали поучать, и смешны, а главное, обидны за эту самую проститутку, а выражаясь прямее — за народ, за Человечество. Его, видите, третируют как какую-нибудь пешку, которую можно толкать куда угодно, словом, подвергают всяким экспериментам революционной или вообще реформатской, учительской медицины...» (45).

М.А. Новоселов, по воспоминаниям В.А. Маклакова, «после несовершенства "государства"... обличал больше всего "революционные партии"», которые ставят перед собой правильный идеал «справедливого общества», но осуществить его хотят тем же методом, каким действует государство — насилием, захватом государственной власти. Новоселов предлагал альтернативный «насильственному» метод общественных реформ: «вместо захвата государственной власти, то есть простой перемены "насильника", надо людям на практике показать "общество", где живут по справедливости и без насилия. Если люди увидят подобное общество, они по этой дороге пойдут, как при переправе через опасную реку все последуют за тем, кто укажет им брод. Не пойдут только ненормальные люди, которых из человеколюбия другие будут лечить, а не карать и не искоренять»(46).

Криничане заявляли: «*Мы безусловно против всякого насилия*, против всяких искусственных мер, клонящихся к изменению существующего строя в обществе; а тем более мы и против всякого насилия личности в нашей среде... Мы считаем безусловно необходимым *ревниво оберегать индивидуальность каждого члена нашей общины* и всячески избегать какого бы то *ни было посягательства* на

неё»(47). Таким образом, коммунитарии отвергали не только метод насилия, но и принцип коллективизма, несмотря на то, что в идеях общины и коммуны чисто внешне много общего.

Восприятие революционерами «интеллигентных» общинников также свидетельствует о том, что эти два направления общественного движения не находили в своих идеалах ничего общего. С.Ф. Ковалик, осмысливая внезапное появление «богочеловеков» в рядах революционеров, развивал идею «боковых течений» в революционном движении, определение которых очень напоминает некоторые черты коммунитаризма: «Мыслители боковых течений пытаются разрешить влекущие общество вопросы иначе, чем деятели главного течения, и чаще опираясь на нравственное учение с более или менее полным отрицанием внешних форм общественной жизни». Рассказывая о попытках революционеров дискутировать с «богочеловеками», он пишет об их бесплодности: «по мнению присутствовавших, логика была на стороне революционеров, но сочувствие большинства на стороне Маликова»(48).

Революционеры считали «интеллигентные» земледельческие общины и «толстовство» крайне незначительным, ничтожным по идейному потенциалу явлением общественной жизни. В.В. Бартенев вспоминал: «Радикалам толстовское учение само по себе казалось верхом нелепости, так что между собой мы даже о нём никогда и не говорили»(49). По воспоминаниям В.А. Маклакова, однажды, ещё в 80-е гг., его хотел распропагандировать какой-то революционер, которому он, чтобы «отвязаться», сказал, что является толстовцем, после чего тот с «разочарованием» оставил его в покое(50).

Г.В. Плеханов в 1888 г. писал, будто, «пресекая земледельческие стремления разночинцев, наше правительство показывает лишний раз, что оно совершенно не понимает своих собственных интересов. В действительности для него невозможно и придумать ничего лучше такого исхода. Целые десятки лет оно безуспешно билось над усмирением "интеллигентного" человека, надевало на него цензурный намордник, ссылало его в места "не столь", а иногда весьма отдаленные, судило и даже вешало его, и вдруг — какое счастье! — интеллигентный человек забывает все свои "книжные разглагольствования", удаляется "под сень струй", садит капусту и "думает об утке". Прощайте, проклятые вопросы! Конец всевозможным

“беспорядкам”! Крамола умирает от малокровия, а в Департаменте государственной полиции водворяется мир и к человекам благоволение. Можно ли придумать что-либо более гибельное для общественного развития России?»(51).

Воспоминания о петербургском революционном кружке середины 80-х гг. содержат свидетельства об отношении его участников к проповедям приехавшего в Россию В. Фрея. Он заинтересовал молодых людей как последователь О. Конта, однако они были удивлены, что «из всего учения Конта Фрей остановился исключительно на его самом позднем и самом слабом произведении: на “Религии человечества”»(52). Одно из петербургских выступлений Фрея состоялось при большом стечении слушателей на квартире революционеров Никоновых. Обсуждение доклада выявило, что никто из участников революционного кружка не согласен с идеей самосовершенствования как основного механизма изменения общества. В памяти революционеров это событие осталось в качестве какого-то недоразумения: «Я не буду излагать суть его проповеди (которую не помню и которая не представляет интереса), — писал В.В. Бартенев, — скажу только, что на нас... он произвёл самое безотрадное впечатление скудостью, бедностью мысли и полным несоответствием идеалов с нашими, социалистическими; то, в чём он видел счастье человечества, нам казалось совершенно жалким и бедным в сравнении с нашими широкими и смелыми построениями будущего человеческого общества; средства достижения этого счастья людей, по Фрею, совершенно не могли сравниться с... революционной борьбой.., а его странная коммуна... представлялась нам какой-то неискренней пародией...»(53). Член кружка А.И. Ульянов «горячо и сильно» критиковал проповедника.

Несмотря на подобное отношение к ним революционеров, коммунитарии считали свои убеждения более радикальными, чем революционные, и нередко относились к своим оппонентам с большой терпимостью и симпатией, объясняемой чаще тем, что те представали перед ними в качестве «гонимых» правительством «за веру». Если основной характеристикой революционизма можно считать политический и социальный радикализм, то радикализм коммунитариев носил культурный характер. Бывало, что в общинах доживали свой век бывшие революционеры — вроде как на «пенсии». К таким

людям коммунитарии относились почтительно — как к ветеранам освободительного движения, однако по принципиальным вопросам спорили с ними. Например, в Кринице жил бывший революционер В.М. Березневский, он не менял своих убеждений на коммунитарные и воспринимал своё пребывание в общине как выход на заслуженный отдых. Общинники «указывали ему, что принцип революционера не подходит к этой жизни. В оправдание себя он в таких случаях всегда произносит одну и ту же фразу: “революционер может быть и боевой, и мирный — все служат одному делу”»(54).

Коммунитарный общественный идеал не совпадал и с либеральным, сторонники которого, с точки зрения «интеллигентных» общинников, хоть и были в то время людьми мирными и рассудительными, но преувеличивали значимость «внешней» деятельности и «внешнего» вообще в ущерб «внутреннему», возлагали надежды на учреждения, развитие законодательства и демократических институтов. Либералы в своём отношении к «интеллигентным» общинникам ничем не отличались от революционеров, если только речь не шла о личных симпатиях и дружеской привязанности, как это было с В. Маклаковым.

Либеральный метод решения общественных проблем — посредством реформ — был признан коммунитариями негодным в основном в связи с тем, что в современной им истории он себя не оправдал. В 1881 г. Н.Н. Неплюев писал о настроении своих современников: «Многие реформы, и крупные реформы, были завершены, а всем казалось между тем, что это ещё только начало, почти ничто, а что нечто заправское, хорошее где-то впереди. Об этом “нечто” — заправском и хорошем — страшно много мечтали, а оно всё не приходило, будто всё осталось по-прежнему. Крестьянин свободен, а ожидаемого преображения с ним от этого ни на другой, ни на третий день реформы не последовало. Дано земство — и опять-таки заседающие в нём гласные не только в мудрецов, но даже и в заправских граждан не обратились, а остались всё теми же обывателями российскими. И возопили все разочарованные гласом велием. Пошёл стон по земле православной. Какие это нам дали реформы, это не те, не заправские; дайте нам реформы заправские, а тогда, тогда... тогда вышло бы только, что и они не заправские»(55).

Даже «малые дела» волновали воображение далеко не каждого коммунитария, при всех их симпатиях к «культурнической» работе. Рахманов рассказывал, что когда Толстой организовал общество борьбы с пьянством и выступил в «Русских ведомостях» с призывом к студентам не напиваться в Татьянин день, в кружке «толстовцев» это его новое настроение сочувствия не встретило — они боялись, что Толстой «погрузится в тину мелкой будничной морали». Лев Павлович Никифоров даже упрекнул писателя: «Мы, русские, привыкли говорить: "Мы плохи, но у нас есть великий старец, и на этого старца мы уповаем", — а этот старец занимается какими-то обществами трезвости»(56). В ответ Толстой расхохотался...

Неплюев объяснил логику предпочтения идеи внутреннего совершенствования реформам учреждений так: «Дело в том, что под влиянием реформ несомненно изменились социальные учреждения, но люди остались всё те же; несомненно, что новые социальные учреждения мало-помалу повлияют воспитательно на людей, по своему умственному и нравственному уровню далеко до них не доросших, но сделается это мало-помалу через несколько поколений. Я глубоко убеждён, что как для общества людей, умственно и нравственно высоко развитых, немыслимы социальные учреждения, не соответствующие их умственным и нравственным качествам, так точно немыслимы и высшие формы социальных учреждений для общества людей с низким умственным и нравственным уровнем»(57). Поэтому, делали вывод сторонники коммунитаризма, сначала нужно сделать так, чтобы человек изменился внутренне, чтобы он духовно усовершенствовался, тогда лучшие учреждения и лучшие отношения между людьми явятся сами собой.

Следует отметить, что в колониях жили отнюдь не одни «непротивлецы». Отрицая насилие, «интеллигентные» общинники следовали евангельским заповедям — как они сами их понимали, в толстовской же формулировке «непротивление злу насилием» стало популярным скорее уже в начале XX в.

В целом представители революционного и других направлений общественного движения были готовы признать, что «интеллигентные» общинники — просто хорошие люди, но считать состоятельным их общественный идеал они отказывались. С. А. Никонов, брат общинницы М.А. Шишмаревой, писал об уходе образованных людей

в колонии как об издержках общественной атмосферы 80-х гг.: «Сильные — немногие — боролись и гибли без видимого результата, слабые же честно удалились от жизни, чтобы сохранить себя от налипавшей и наползающей отовсюду грязи обывательщины, остальные погружались в грязь»(58).

При всём несовпадении ценностей коммунитарного движения с идеалами других направлений общественного движения, мы не можем говорить об их антагонизме, противостоянии, скорее, речь стоит вести об их существовании в параллельных, непересекающихся духовных мирах. Для революционеров и либералов, также как и для представителей властей и прочих обывателей, «интеллигентные» общинники всегда оставались «странными», «тёмными», непонятными людьми.

3. «Интеллигентные» общинники и крестьяне

Роковой дилеммой коммунитарного движения было отношение к «внешнему миру», в том числе и к социальной действительности России, к её важнейшим проблемам, и прежде всего — к народу. Как уже отмечалось, участники коммунитарного движения отказывались относиться к крестьянам как к «объекту пропаганды», рассчитывая при удачном исходе своего эксперимента повлиять на них примером нового образа жизни. При этом они не были склонны ни к идеализации русского народа, ни тем более традиционных для крестьян форм жизни. Даже если кто-то из коммунитариев и попадал в деревню, соблазнившись романтическим образом земледельцев, живущих трудовой жизнью нераздельно в природой, в ладах со своей совестью и с Богом, то разочарование в этой фантазии почти не отражалось на коммунитарном идеале, хотя позднее, в ходе общинной жизни, непонимание со стороны крестьян нередко укрепляло «интеллигентных» общинников в стремлении сосредоточиться на своих внутренних проблемах, отгородиться от окружающей жизни.

Непонятые революционерами, либералами, властями и простыми обывателями, «интеллигентные» общинники оставались странными и для крестьян. С самых первых дней поселения в деревне они сталкивались с предосудительным отношением местного населения.

Поведение общинников вызывало недоумение или резкое осуждение у крестьян. Относительно спокойно в этом смысле было только канзасским поселенцам: американцы очень либерально относились к любым экспериментам и чудачествам, они могли терпеть любую веру, только не безверие. Поэтому стычки с местным населением бывали у «богочеловеков» и позитивистов только в тех случаях, если, по мнению фермеров, они выходили за границы нравственности.

В русских же деревнях слухи возникали самые дикие. 9 сентября 1891 г. в «Нижегородском биржевом листке» появилась корреспонденция, где о М.А. Новоселове говорилось как об основателе новой сектантской общины «перховцев» (по названию ближайшей деревни), «члены которой, преимущественно люди с высшим образованием, не признают брака и совместной супружеской жизни. По их убеждению, мир рано или поздно должен погибнуть, и чем скорее погибнет, тем лучше, а для прекращения человеческого рода они указывают ближайший путь — безбрачие и монашество. Сектанты эти живут общиною, одеваются в грубую крестьянскую одежду и занимаются крестьянскими работами. По вечерам и в праздники они занимаются своеобразным толкованием Евангелия» (59).

Поселение в Смоленской губернии также породило много слухов. Скороходов вспоминал: «Молва про нашу общину далеко разошлась, и о ней толковали на всевозможные лады; утверждали даже, что мы дорого платим за переход в нашу веру... Раз как-то издалека, верст за 70, пришёл к нам крестьянин и, после долгих подходцев и разговоров о посторонних делах, сознался, что он пришёл записаться в нашу веру и получить за это 500 рублей, на которые он намеревается открыть трактирное заведение. Сколько ему не разъясняли, в чём состоит наша вера и цель нашей бескорыстной, трудовой жизни, он, соглашаясь на словах, видимо, не верил, и в конце концов позвал меня поговорить с ним наедине, отвёл в укромное местечко за сараем, чтобы никто не видел, и тут, таинственно вынув отточенный нож и протянув руку, сказал: "На, режь палец; я знаю, что вам нужно кровью давать расписку, что переходишь в вашу веру"» (60).

Восприятие общинников как чудаков или спасающих свою душу людей порождало слухи о возможности нажиться с их помощью, начинавшие понимать мотивы интеллигентов и их нравственные прин-

ципы крестьяне не прочь были обернуть их в свою пользу. Более развитые решили, что молодые люди «хотят спасти свою душу, на свой собственный манер». При встрече такие крестьяне относились к общинникам уважительно, но вообще же сторонились(61). Народу было непонятно, почему, занимаясь спасением души, интеллигенты не ходят в церковь, не соблюдают её таинств и обрядов, к тому же замечая, что некоторые приходили в общины и вскоре покидали её, крестьяне «объясняли это просто блажью учёных господ»(62).

Даже умеющий работать и знакомый с крестьянским бытом интеллигентный человек не мог стать «своим» в деревне и безошибочно угадывался как чужой. В письме к Энгельгардту А.П. Мертваго рассказал об опыте общения «интеллигентных» земледельцев с «природными» (дело было на станции в буфете, в инциденте принимали участие А. Басенский и В. Веселовский): «Александр поит народ и говорит, что он рабочий; Виктор тоже утверждает, что он рабочий, и что венгерка его с барского плеча. Мужики пьют, пока их баринрабочий угощает, но так как всех не напоил, а только пять человек, то остальные требуют паспорт. Александр ударяет кабатчика; началась драка; Виктор, вооружившись скамейкой, ударил кого-то по лицу и разбил в кровь, начали колотить, и через несколько секунд будущая деревня бежала от настоящей»(63).

Самые успешные контакты устанавливались в том случае, если община открывала школу для крестьянских детей или пыталась лечить население. С открытием школы значительно улучшались и внутриобщинные отношения — общинники, наконец, могли чувствовать, что приносят пользу. Школы открывали батищевцы (1882–83 гг.), шевелевцы (октябрь 1889 — январь 1890, октябрь–ноябрь 1890 г., запрещена, потому как «толстовцы» «из принципа» не пожелали подать официального прошения о её открытии(64)), дугинцы (январь 1891, запрещена(65)).

Иногда общинникам удавалось мудрыми решениями завоевать авторитет крестьян, и последние даже приходили «поблагодарить... за добрый совет и попросить таких книжек, из которых можно было бы научиться правильной жизни». В отсутствие литературы, понятной для народа, общинники рекомендовали крестьянам «читать просто Евангелие без всяких толкований, жития святых, а затем Бондарева, Толстого, популярные книги по естествознанию и биографии

хороших людей»(66). В 90-е годы «толстовцами» широко распространялись издания «Посредника».

Роль Криницы в жизни крестьян соседних селений была исключительно культурной, о политической же никто не думал(67). С 90-х годов она развертывалась по широкомасштабному плану, сосредоточенная в основном на жителях соседней деревни Береговой. Основными были три направления: юридическая и агрономическая помощь, а также поддержка церковного прихода и местного священника. Огромные успехи во влиянии на население Береговой отметила уже 1894 г. экспедиция министра земледелия и государственных имуществ А.С. Ермолова. Знали об этом и в полиции: «Жители этой деревни очень часто обращаются за помощью к общине, и последняя охотно помогает им земледельческими орудиями, хлебом (по преимуществу для посевов), а в голодные годы (как, например, 1892 г.) Береговая буквально кормилась на счёт общины. Затем, благодаря общине, в Береговой выстроена каменная церковь (хорошо украшенная), каковой нет ни в одной деревне Черноморской губернии. Община помогала им устроить школу. Члены общины стараются привить жителям деревни более целесообразные способы ведения хозяйства, а с развития в Кринице виноделия появились виноградные сады и в Береговой»(68).

Среди коммунитариев было несколько врачей — Андр. С. Буткевич, В.В. Рахманов и другие. Но оказания систематической медицинской помощи крестьянству требовало материальных затрат, которые не каждая община могла себе позволить, а молодым врачам, кроме всего прочего, хотелось продолжить образование, и потому больничное дело развития не получило.

В отношениях с крестьянами было несколько показательных случаев, в ходе которых, как казалось общинникам, проверялись на прочность их убеждения. Как-то раз дугинцы, собираясь строить дом, начали заготавливать доски из своего леса, находившегося довольно далеко от усадьбы. Когда дом передумали строить, крестьяне из ближайшего села Перхова стали просить продать им заготовленный лес. Рахманов поднял вопрос о том, что лес, якобы, принадлежит не общинникам, а тем, кому он нужен, поэтому его следует отдать даром, взыскав только те деньги, которые были потрачены на его вывозку. Никто не захотел считать лес собственностью, и общинни-

ки объявили перховцам, что отдают им лес даром и возьмут с них только чисто символическую сумму за его вывоз и очистку. Крестьяне обрадовались и увезли бревна, однако сделали вывод, что и весь тот участок, с которого привезен лес, общинникам не нужен. Начались самовольные порубки, пресечь которые общинники постеснялись. В лес потянулось множество саней, и дело уже доходило до драки.

Интеллигентам «было очень стыдно и досадно; получилось ощущение чего-то пошлого и гадкого». Пришлось назначить одного крестьянина сторожем и пускать крестьян в лес по очереди. Самим общинникам было неловко брать на себя функции надзора за выполнением поручения, и только позднее они узнали, что сторож брал за пропуск в лес взятки. Правда, «в благодарность крестьяне добровольно навозили лесу на предполагавшуюся постройку, и летом человек 15 пришли помогать выкосить луга»(69). Но в целом, история вызвала осуждение в крестьянской среде, так как поживиться лесом смогли в основном богатые крестьяне, у которых были лошади. Похожая история произошла с рыбной ловлей на части озера, принадлежавшей общинникам.

Как уже отмечалось, некоторым идеалистам пришлось испытать шок при ближайшем выяснении уровня интеллектуально развития народа. Он оказался вовсе не мудр, кроток, нравственен и целомудрен. В деревне постоянно можно было встретить самое чёрное суеверие вместо веры, трансформированное язычество вместо «органического» православия, жажду наживы вместо следования идеалу справедливости и т. п. Особенно удручало коммунитариев, что деревенские жители обнаруживали своё незнакомство с Евангелием. Скороходов во время своих странствий как-то прочитал крестьянам «Нагорную проповедь»: «Когда я читал прощальную беседу, некоторые плакали от умиления. По окончании чтения посыпались вопросы: “Что за книга? Где взял? можно ли достать или купить?”» (70).

Таким образом, общение с местным населением не могло удовлетворить «интеллигентных земледельцев»: отдать «долг» народу они не сумели, а тот, в свою очередь, не захотел открыть им «истины». Наиболее типичным ощущением «интеллигентных» общинников в деревне стало духовное одиночество: «крестьянин не может

13 Зак. 3195

даже представить себе тех внутренних терзаний, которые переживали интеллигенты, пытавшиеся жить простой жизнью»(71).

Нескладывавшемуся общению с простым крестьянством была интересная альтернатива — сектантство, взаимоотношения с которым интеллигентных общинников могли бы стать отдельной исследовательской темой. Сектантами интересовались ещё коммунитарии-семидесятники, С. Н. Кривенко и Н. В. Чайковский, есть сведения об интересе к ним буковцев, но особенно часты стали контакты с ними в 90-е гг. По воспоминаниям В. И. Скороходова, «знакомство со штундистами дало многим возможность больше сблизиться с народом и хоть отчасти не испытывать того чувства отчужденности от народа, к которому мы шли с открытой душой и любовью, чтоб разделить тяжесть его трудовой жизни»(72). Даже Н.Н. Неплюев, которому было небезразлично, что о нём думает официальная церковь, дружил с некоторыми сектантами, и в частности, евангельским христианином И. С. Прохановым. Всё это серьёзно беспокоило духовные и светские власти.

Большую работу среди штундистов, которые жили вокруг его имения в Харьковской губернии, вёл А. М. Бодянский: в голодный 1891 год он пытался открыть для них столовые, но начальство их запретило. Многие штундисты в той местности официально числились православными и исполняли обряды, но под влиянием Бодянского и некоторых энтузиастов из народа в их среде произошёл духовный подъем и на пасхальной неделе 1892 г. они решили открыто отделиться от православия и понесли сдавать иконы священнику. По постановлению Особого совещания 9 июля 1892 г. за религиозную пропаганду в Харьковской губернии Бодянский был выслан в Закавказье под гласный надзор полиции на пять лет. Из Кутаиса он писал восторженные письма о природе, о встреченном им там большом сочувствии среди молокан, скопцов и духоборов. «За вредное влияние на сектантов» Закавказья и за распространение «вредных идей среди низших чинов местных» войск А. М. Бодянский был переведён в 1896 г. в Лифляндскую губернию, но и позднее, до конца своей жизни, не переставал интересоваться сектантством.

Наиболее опасным «коноводом» сектантов власти не без оснований считали Д. А. Хилкова. Его интерес к сектантству начался ещё во время его службы на Северном Кавказе, где он познакомился

с духоборами. После его поселения в Павловках, по убеждению местного священника, под влиянием Хилкова его прихожане «церковь совершенно оставили, так что из прихода в 6 тысяч душ обоего пола в текущем году [1890] в праздник преображения Господня было в храме 20 человек, а в Покров Пресвятой Богородицы 5 старух и 8 девочек». Павловские крестьяне «восстали против своего духовенства, называют членов причта самыми позорными именами и лишают их всяких средств содержания. Хилков внушает им: “Не давайте им ничего, они сами уйдут”»(73).

Позднее высланный Хилков ещё теснее сблизился с сектантами, и В.Д. Бонч-Бруевич был поражен его влиянием на двухтысячную толпу стоявших в карантине на Гросс-Айленде духоборов: «Приблизившись, он что-то сказал, приподнял широкополую шляпу, махнул ею и как-то так пошел по фронту толпы, что все загорелись, загудели, и все за ним, кругом, кругом, и, как казацкая рада, вдруг окружили своего атамана... “Да, — подумалось мне, — вот прирождённый вождь народа: с ним масса, и он с ней живет одной думой» (74).

В Орпири коммунитарии жили по соседству со скопцами и подружились с ними, скопцы многому научили общинников в хозяйственном отношении. Молокане и духоборы также принимали их «как родных, близких по духу братьев»(75). Переселившись к Нальчику, «толстовцы», по воскресеньям обыкновенно проводили время в среде духоборов, присутствовали на собраниях, участвовали в беседах и в пении псалмов. Там же они завоевали доверие горских евреев и кабардинцев, которые, видели в них людей, близких им по религии(76).

В 90-е годы возникло несколько поселений интеллигентов, совместных с сектантами. Интересен факт присутствия в Дугине Василия Кирилловича Сютаева, который сам принял решение присоединиться к дугинцам. Его родная деревня — Шевелино — находилась здесь же в Новоторжском уезде, в верстах 45 от Дугина. Помимо близости религиозных взглядов (в частности, они сходились на своеобразно сформулированном Сютаевым принципе «всё в табе»), Сютаева и «интеллигентных» общинников объединяли родственные общинные идеалы. У Сютаева была мечта об организации совместной жизни. Когда он увидел, что в Дугине предпринята попытка осуществления общины, то «пришёл в восторг»(77). Сютаев недолго

прожил в общине, но среди дугинцев появились его последователи, в частности, П.Н. Гастев. В 1891 г. Сютаеву удалось приобрести участок земли под общину, в которой, кроме его родственников, согласилось поселиться ещё несколько крестьянских семей. Для каждой семьи строилась отдельная изба; скотный двор, конюшню и другие хозяйственные постройки приспосабливали к общему владению(78). Община не состоялась: летом 1892 г. Сютаев умер.

Позднее инициатива совместного поселения исходила чаще всего от интеллигентов. Криница обнаружила тенденцию к устройству дочерних общин, участники которых не могли органически войти в коллектив криничан по причинам мировоззренческого или культурного характера. Были реализованы два проекта — поселения крестьян и сектантов, которые арендовали участки земли у казны неподалеку от Криницы — одно в урочище Широкая балка (крестьяне, через 6 лет перешли к подворному хозяйству), а другое — на горе Облиго (сектанты, просуществовала 7 лет). Криница предприняла ещё ряд попыток организовать общины, в том числе из рабочих (в Ростове), но все они окончились неудачно.

К началу XX в. колонисты всё менее увлекались религиозно-нравственными взглядами сектантов(79) и всё чаще дружили с ними и помогали им только потому, что воспринимали их как гонимых за веру. В сектантах «интеллигентным» общинникам не нравилось именно сектантство. В то же время стремление к земледельческому труду в «интеллигентной» общине единомышленников всё чаще начинают проявлять представители простого народа — рабочие и крестьяне.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Мертваго А.П.* Ссльскохозяйственныс воспоминания, (1879–1893 гт.): Нс по торному пути. ---СПб., 1897. С.35.
2. РГАЛИ. Ф.508. Оп.1. Д.239. Л.8.
3. ГАРФ. Ф.102. Оп.1882 г. 3 дслопр-во. Д.751. Л.1Г–1Еоб.
4. Там жс. Л.1об.
5. ГАРФ. Ф.102. Оп.1881 г. 3 дслопр-во. Д.181. Л.73–73об.
6. ГАРФ. Ф.102. Оп.1891 г. 3 дслопр-во. Д.87. Л.5–6об.
7. ГАРФ. Ф.102. Оп.1881 г. 3 дслопр-во. Д.1299. Л.5об.
8. Там жс. Л.3.
9. ГАРФ. Ф.102. Оп.1881 г. 3 дслопр-во. Д.181. Л.11.

10. Там же. Л.65об.

11. Там же. Л.37об.–38.

12. *Ольховский Е.Р.* Сельскохозяйственные кооперативы 80-х гг. XIX в. в России и революционная пропаганда народников-чернопередельцев //Кооперация: Страницы истории. —М., 1993. Вып.3. С.158–159; ГАРФ. Ф.102. Оп.1886 г. 3 делопр-во. Д.444. Л.17–18; ГАРФ. Ф.102. Оп.1891 г. 3 делопр-во. Д.87. Л.7.

13. ГАРФ. Ф.124. Оп.3 (1894 г.). Д.127. Л.34–34об.

14. ОР ГМИР. Ф.14. Оп.3. Д.2274.

15. ГАРФ. Ф.102. Оп.1898 г. ОО. Д.12. Ч.1. Л.120–137.

16. Там же. Л.121.

17. Там же. Л.122об.

18. ГАРФ. Ф.102 Оп.1891 г. 7 делопр-во. Д.190. Л.65.

19. *Скороходов В.И.* Из воспоминаний старого общинника //Ежемесячный журнал. 1914. №8/9. С.124.

20. *Скороходов В.И.* Там же //Ежемесячный журнал. 1916. №7/8. Стб.215–216.

21. ГАРФ. Ф.102 Оп.1898 г. 3 делопр-во. Д.1283. Т.1. Л.139–139об.

22. ГАРФ. Ф.124. Оп.3 (1894 г.). Д.127. Л.4.

23. РГИА. Ф.1405. Оп.89. Д.11016. Л.16.

24. ГАРФ. Ф.124. Оп.6 (1897 г.). Д.259. Л.6–6об.

25. *Неплюев Н. Н.* Таинственные явления земной жизни духа моего. —Берлин, 1896. С.7.

26. Достаточно сказать, что взгляды Неплюева очень ценили именно в качестве православных в Московской духовной академии, в частности ее ректор епископ Евдоким и профессора М.М. Тареев и П.Я. Светлов (РГИА. Ф.802. Оп.16 (1908 г.). Д.191. Л.3–3об.; *Светлов П.Я.* Идея Царства Божия в ее значении для христианского миросозерцания. —Сергиев Посад, 1904; *Тареев М.М.* Живые души. —Сергиев Посад, 1908.).

27. *Панкратов А.* Ищущие бога: Очерки современных религиозных исканий и настроений. —М., 1911. Кн.2. С.112

28. РГИА. Ф.797. Оп.59. 2 отд. 3 стол. Д.329. Л.2. Буткевич также называл Хилкова «известным революционером» (*Буткевич Т.И.* Толстовство: Происхождение секты //*Буткевич Т.И.* Обзор русских сект и их толков с изложением их происхождения, распространения и вероучения и с опровержением последнего. —Пг., 1915. С.527).

29. РГИА. Ф.797. Оп.59. 2 отд. 3 стол. Д.329. Л.5об.

30. *Bestor A.* Backwoods Utopias: The Sectarian Origin and Owenite Phase of Communitarian Socialism in America, 1663–1829. —Philadelphia, 1957. P.12.

31. ОР ГМИР. Ф.23. Оп.1. Д.5. Л.3а, 8.

32. *Пругавин А.С.* Неприемлющие мира. Очерки религиозных исканий. Анархические течения в русском сектантстве. —М., 1918. С.74.

33. *Чайковский Н.В.* Через полстолетия //Голос минувшего на чужой стороне. 1926. №3 (16). С.182.

34. РГАЛИ. Ф.508. Оп.1. Д.239. Л.3.

35. ОР РГБ. Ф.599. К.1. Д.11. Л.12.

36. *Рахманов В.В.* Л.Н. Толстой и «толстовство» в конце восьмидесятых и начале девяностых годов: (Из личных воспоминаний) //Минувшие годы. 1908. № 9. С.4.

37. РГАЛИ. Ф.572. Оп. 1. Д.98. Л.6.

38. РГАЛИ. Ф.572. Оп.1. Д.189. Л.67об.–70.

39. «Если бы власти могли читать мои мысли, то и там, в самых скрытых изгибах моей души не нашли бы ничего, что могло бы компрометировать меня как человека» (РГАЛИ. Ф.572. Оп.1. Д.189. Л.74).

40. РГАЛИ. Ф.572. Оп.1. Д.189. Л.121.

41. ОР ГМИР. Ф.23. Оп.1. Д.6. Л.31.

42. *Неплюев Н.Н.* Воззвание к друзьям свободы и порядка. —СПб., 1907. С.7.

43. РГАЛИ. Ф.508. Оп. Д.246. Л.16.

44. Там же. Л.14.

45. *Чайковский Н.В.* Указ. соч. С.191.

46. *Маклаков В.А.* Из воспоминаний. —Нью-Йорк, 1954. С.79.

47. *Соловьев Е.А.* История одной интеллигентной колонии //*Соловьев Е.А.* В раздумье: Очерки и рассказы из жизни русской интеллигенции. —СПб., 1893. С.134.

48. *Ковалик С.Ф.* Движение 70-х гг. по Большому процессу //Былое. 1906. №11. С.56–57; *Он же.* Революционное движение семидесятых годов и процесс 193-х. —М., 1928. С.105.

49. *Бартенев В.В.* Воспоминания петербуржца о второй половине 1880-х гг. //От народничества — к марксизму. —Л., 1987. С.212.

50. *Маклаков В.А.* Указ. соч. С.77.

51. *Плеханов Г.В.* Гл.И. Успенский //Г.И. Успенский в русской критике. —М.–Л., 1961. С.396.

52. Цит. по: Жизнь как факел. —М., 1966. С.245.

53. Там же. С.247.

54. *Василевский Г.* Интеллигентная земледельческая община Криница. —СПб., 1912. С.88–89.

55. *Неплюев Н.Н.* Совесть. Стимул, забытый профессором Иванюковым при перечислении стимулов, обусловливающих человеческие деяния. Страница из жизни помещика //*Неплюев Н.Н.* Полн. собр. соч.: В 5 т. —СПб., 1902. Т.3. С.261.

56. *Рахманов В.В.* Указ. соч. С.15.

57. *Неплюев Н.Н.* Совесть... С.261.

58. Цит. по: Жизнь как факел... С.155.

59. ГАРФ. Ф.102. Оп.3 делопр-во. 1890 г. Д.128. Ч.2. Л.30об.

60. *Скороходов В.И.* Указ. соч. //Ежемесячный журнал. 1914. №11. С.83.

61. *Рахманов В.В.* Указ. соч. С.20.

62. *Скороходов В.И.* Указ. соч. //Ежемесячный журнал. 1914. №12. С.69.

63. РГАЛИ. Ф.572. Оп.1. Д.151. Л.1об.

64. ГАРФ. Ф.102. Оп.3 делопр-во. 1890 г. Д.128. Ч.1. Л.88об.; *Скороходов В.И.* Указ. соч. //Ежемесячный журнал. 1914. №8/9. С.122, 127.

65. ГАРФ. Ф.102. Оп.3 делопр-во. 1890 г. Д.128. Ч.2. Л.13об.

66. *Скороходов В.И.* Указ. соч. //Ежемесячный журнал. 1914. №12. С.67.

67. *Соловьев Е.А.* Указ. соч. С.140.

68. ГАРФ. Ф.124. Оп.6 (1897 г.). Д.259. Л.6.

69. *Скороходов В.И.* Указ. соч. //Ежемесячный журнал. № 10. С.78.

70. Там же //Ежемесячный журнал. 1914. №12. С.72.

71. Там же. С.69–70.

72. Там же //Ежемесячный журнал. 1915. №5. С.87.

73. РГИА. Ф.797. Оп.66. 2 отд., 3 стол. Д.196. Л.43об.

74. ОР РГБ. Ф.369. Карт.47. Д.13. Л.78.

75. *Скороходов В.И.* Указ. соч. //Ежемесячный журнал. 1915. №5. С.89.

76. Там же //Ежемесячный журнал. 1916. №7/8. Стб.215.

77. Там же //Ежемссячный журнал. 1914. №11. С.80.

78. Там же //Ежемесячный журнал. 1914. №12. С.73.

79. Те, кого в них привлекали именно эта сторона, постепенно перешли в их ряды.

Глава 4

КОММУНИТАРНЫЙ ИДЕАЛ В СУДЬБАХ УЧАСТНИКОВ «ИНТЕЛЛИГЕНТНЫХ» ЗЕМЛЕДЕЛЬЧЕСКИХ КОЛОНИЙ

«Скажут: что в том интересного, что несколько энтузиастов несколько лет маялись на дикой пустоши, в восьмиаршинной избёнке, в конце концов перессорились, разошлись и вернулись к той же интеллигентной жизни, на тот же "чиновничий харч"?»(1), — задавал вопрос, чрезвычайно важный и для нашего исследования, Николай Энгельгардт. Тот факт, что чаще всего «интеллигентные» общинники уходили из колоний и возвращались к прежней жизни, современники были склонны воспринимать как моральное поражение их идей. Однако, если понимать основную функцию общины как создание среды для преодоления отчуждения и обретения идентичности, смысла жизни и налаживания отношений с действительностью, то общинный опыт, как бы краткосрочен он ни был, и коммунитарный идеал, пусть призрачный и недостижимый, сыграли важную роль в биографиях «интеллигентных» общинников, и лишь на общественной арене коммунитарные проекты потерпели поражение, история которого остается за рамками данной книги.

В современном обществе признаком успеха в обретении нормальной, взрослой идентичности считается утверждение в чувстве реальности и ценности повседневной жизни разделяемого большинством современников внешнего мира в его исторической конкретности,

со всеми недостатками и несовершенствами, обретение способности любить этот мир и работать на его благо(2). Таким образом, уход из общины, призванной служить экспериментальным полем для выработки идентичности, мог означать как успешное преодоление духовного кризиса, так и неудачу в обретении смысла жизни — «интеллигентной» колонии не всегда удавалось стать искомым кружком «значимых других».

«Здоровый» путь изживания коммунитарной потребности был характерен не для всех участников «интеллигентных» общин последней четверти XIX в. Иногда человеку не удавалось справиться с духовным кризисом, и он кончал или психическим заболеванием, или алкоголизмом, бывали даже случаи самоубийства, причём к трагическому исходу людей нередко подталкивало непонимание со стороны близких и общества или неотступные преследования властей.

Однако чаще всего опыт общинной жизни приводил коммунитариев к необходимости возвращения в «большое» общество, к разделяемым большинством современников ценностям, к нормальной семейной жизни и интеллигентному труду. Такие люди либо резко изменили взгляды и начали обычную светскую карьеру, отказавшись от активной общественной позиции и пытаясь забыть об этом периоде исканий, либо, признав свою слабость и неспособность к совместной жизни, всю жизнь помнили о своих коммунитарных стремлениях как о недостижимом идеале. Другие, порвав с образом жизни «интеллигентных» земледельцев, предпочли ему иные способы общественной активности, присоединились к революционному движению (впрочем, это случалось редко), стали либералами (тоже нечасто) или увлеклись теми или иными течениями религиозного сектантства.

Именно для безболезненно вернувшихся к прежней жизни людей участие в коммунитарном движении было увлечением возрастным. В послеобщинный период необходимым кругом «значимых других» для них становилась собственная семья. Многие из числа данной категории бывших «интеллигентных» землепашцев, воспринимали потерю юношеского идеализма как закономерное последствие взросления. Как писал батищевец В. Дубов: «Может быть... поселюсь я в городе, сделаюсь чиновником, торговцем... что бы ни случилось дальше — будет хоть чем молодость вспомянуть, что хорошо, честно жилось и думалось в то время»(3).

Не всегда отношение бывших участников коммунитарного движения к своему общинному опыту было окрашено положительно. Стремление забыть об этом периоде биографии было характерно для Аркадия Алёхина, который, с точки зрения его прежних друзей, сильно изменился в 90-е гг. Как мы помним, Аркадий ушёл из Шевелева странствовать — ходил по сектантам и монастырям. Зимой он работал с другими «толстовцами» «на голоде», и уже тогда резко спорил с Толстым, защищая православие.

По воспоминаниям В.М. Величкиной, настроение Алёхина отличалось от настроения других «толстовцев» — он искал путей влияния на широкие массы народа, «интересовался больше отвлечёнными вопросами, искушением, воскресением, благодатью и т. п.» (4). Окончательный переход Алёхина к православию состоялся в середине 90-х в результате изучения богословской литературы. В конце 1894 г. Алёхин уже не одобрял намерения И. Трегубова вступиться за гонимых за веру сектантов, однако присягу новому императору не принёс. Вернувшись после путешествия по святым местам в Россию, Алёхин отправился на родину, в Курск, где ему предложили баллотироваться в городские головы. Весной 1897 г. он был выбран гласным курской думы, заступающим место городского головы.

В июне 1897 г. Алёхин обращается к министру внутренних дел, от которого зависело его утверждение в должности, с письмом, где пытается «во избежание могущих встретиться недоразумений» объясниться с ним по поводу своего прошлого: «Было время, когда я стоял в близких отношениях к Л.Н. Толстому и разделял отчасти его религиозные воззрения. Но вот уже более шести лет, как я путём внутреннего духовного опыта и научных исследований пришёл к признанию истинности Учения Церкви Православной» (5). На полях документа напротив слов «более пяти лет» стоит ехидное замечание: «? а присяга».

Добиться приёма у министра было довольно сложно, и Алёхину пришлось давать дополнительные письменные оправдания за всё, что могло «набросить тень» на его политическую благонадежность. По вопросу о присяге он объяснил, что «будучи в то время всецело поглощён изучением творений Отцов Церкви вселенской», он был смущён «не обещанием доброй совести и выражением своих верноподданнических чувств Государю», за которого он, «как христианин,

готов положить жизнь свою, а формой, редакцией клятвенной формулы». С другой стороны, по уверению Алёхина, его совесть «тревожила возможность произвести *соблазн* в обществе», поэтому из своего решения отказаться от присяги он сделал тайну, которая была известна только духовной и гражданской властям. Зато потом, размышляя и советуясь со своим духовником, он пришёл к заключению, что присяга всё же «необходима для поддержания порядка и крепости государственного строя, без которого невозможно закономерное совершенствование общественных форм жизни. И потому каждый православный христианин, полагающий своё личное спасение в общественном служении, обязан поступиться ради общегосударственного блага своей внешней, формальной чистотой и подчиняться всем государственным постановлениям, хотя бы некоторые постановления эти имели не абсолютное, а лишь исторически-необходимое значение»(6). Таким образом, Алёхин расписался в том, что пришёл к твердой вере в «благодетельность монархического начала для государственной жизни русского народа» и стал убеждённым государственником(7).

Сообщество «интеллигентных» общинников (включая бывших) восприняло эволюцию его взглядов как измену прежним идеалам и друзьям. Даже такой «независимый свидетель», как евангельский христианин И. С. Проханов, вспоминал, как поразился метаморфозам, происшедшим с бывшим «толстовским» лидером, когда встретил его в 1902 г. на Невском проспекте «изысканно одетого, в цилиндре и дорогих перчатках». Алёхин рассказал ему, что стал городским головой, сменил свои религиозные и политические взгляды и теперь является последователем В. С. Соловьева и сторонником теократии в церкви и самодержавия в государстве. Ещё раз Проханов встретил Алёхина в Петербурге в 1906 г. после созыва Государственной думы: «в этот раз он тоже был изящно одет, но теперь высказывал новые идеи», представившись членом партии трудовиков(8). О «шикарном пальто», «цилиндре», «перчатках» и «паре рысаков» как атрибутах нового образа Алёхина вспоминал и Андрей Буткевич, с которым тот не удосужился и поговорить, торопясь в театр. Буткевич сделал вывод, что для Алёхина «прошлое было настолько глубоко похоронено, что всякое напоминание о нём было неприятно»(9).

Редкий вариант выхода из коммунитарного в революционное движение демонстрирует сам Андрей Буткевич, который в 1895 г. порвал с жизнью на земле, считая её лишь «сонным прозябанием», и признался Толстому, что «жалеет о годах, проведенных на земле, отданных суровой борьбе за кусок хлеба и бесплодно прошедших для окружающих»(10). Вероятно, в этих словах был оттенок обвинения, хотя сам Буткевич позднее это отрицал. Видимо, подобно Алёхину, Буткевич по натуре был далёк от коммунитаризма и в «толстовской» среде оказался случайно. Он предпочитал активную общественную позицию и главным своим отличием от друзей-общинников считал убежденность в том, что нравственное перерождение человечества должно не предшествовать, а идти параллельно с изменением внешних условий(11).

В одной из бесед Буткевич заявил Толстому о своём разочаровании в проповедуемом им пути нравственного перерождения человечества: «Как единичные отказы от воинской повинности бессильны уничтожить войну, так появление единичных подвижников и святых вроде Франциска Ассизского или Тихона Задонского бессильно переродить нравственно человечество. Люди слишком тесно спаялись между собой и слишком глубоко отупляет и развращает их гнёт внешних условий, чтоб без общих энергичных усилий, только единоличными примерами святости удалось изменить жизнь и сбросить тяготеющий над массами гнёт. Пусть не совсем чистыми руками и не совсем святыми путями, но зато общими силами и дружной борьбой завоюет человечество свободу и братство. Нравственное перерождение не исключается: оно пойдёт параллельно с изменением внешних условий». Толстым Буткевич остался недоволен: тот выслушал его речь «с какой-то ласково-снисходительной улыбкой, словно лепет младенца» и ответил: «...Я не верю в победу революции... Но, если бы и удалось одержать победу, выступили бы все внутренние противоречия социализма. Подобно врагу своему буржуазии, он видит благо людей в материальном богатстве, а перестраивать жизнь на этой основе, значит строить на песке. На этом пути человечество не найдёт удовлетворения, ибо алчности человеческой нет пределов»(12).

После Октябрьской революции Андрей Буткевич всеми силами старался принять новый строй, и это ему удавалось — в отличие от

большинства других доживших до того времени участников коммунитарного движения последней четверти XIX в. В 1936 г. он вёл дружескую переписку с писателем-эмигрантом М. А. Осоргиным, которая постепенно превращалась в идеологическую полемику. В ответ на слова Осоргина о том, что он не принимает идею прогресса, что «личность может быть целью, но никогда — средством»(13), Буткевич выступил в защиту советских порядков и заявил, что скорее «изолированная личность» является мифом, чем общество, и предложил Осоргину познакомиться с проектом советской конституции или «хотя бы с перерождением преступников на работах Беломорско-Балтийского канала или с замечательной книгой Макаренко "Педагогическая поэма"»(14). В ответном письме Осоргин сокрушался: «Ты, честный труженик, которого я знал свободным мыслителем, социалистом, даже анархистом, — ты... если не защищаешь, то извиняешь насилие, поёшь в хоре рабов голосом раба, — чего мне ещё ждать и на что надеяться!»(15). Эпистолярные «проповеди» Буткевича убеждают, что к тому времени он уже не различал свою позицию и идеологические установки нового политического режима.

Конформизм Буткевича интересно сравнить с отношением к новым порядкам М. С. Дудченко, который всю жизнь жил личным физическим трудом и занимался общественной деятельностью пацифистского характера. Однако, если до Октябрьской революции он предпочитал «интеллигентные» общины, то в 30-е гг. категорически отказывался стать колхозником. В архиве Дудченко есть любопытный документ, датированный 20 ноября 1934 г. и озаглавленный «Отчего я не в коллективе?», где он формулирует всё тот же коммунитарный общественный идеал, о котором было рассказано в этой книге, хотя и на новом, более созвучном эпохе языке.

Эпиграфом Дудченко поставил слова К. Маркса: «...Вот в этом-то постепенном росте высшей жизни в каждом отдельном человеке и заключается великая и единственная надежда общества; это то, для чего существует общество». Далее идёт следующий любопытный текст: «Многие нередко спрашивают меня: "Отчего Вы не в коллективе?". Некоторые из них, знающие о том, что с самых молодых лет я живал в общинах-коммунах, устраивал даже сам коммуны в то время, когда это строго воспрещалось, ...говорили мне это с недоумением... Да кто же сказал Вам, что я не в коллективе?.. Я не переставал созна-

вать и чувствовать себя в том мировом коллективе, где все люди — братья, независимо от их различий в их духовном возрасте. Ведь настоящий-то коллектив не тот только, чтобы вместе картошку сажать и прочее,... а в той братской связи, при которой различные люди, объединённые общим трудом и взаимопомощью, чувствовали бы себя как одна семья»(16). Далее Дудченко пишет о колхозе, называя его «*механическим* коллективом» (курсив мой. — *И. Г.*), членом которого он не может стать «даже при свойственном ему тяготении к объединению с людьми». Он выразил надежду, что «будет сотрудничать с артелью» при условии ослабления «сектантской партийной нетерпимости», «в противном же случае, если бы это свободное сотрудничество оказалось невозможным, мне невольно пришлось бы усомниться в эволюции нашей общественности, сопоставляя свою жизнь в деревне при царском режиме, когда я подвергался многократным преследованиям за право заниматься крестьянским трудом, с теперешней при режиме социалистическом» (17). Ниже «старый» общинник пытался защитить единоличное хозяйство.

Похоже, что прав один из западных исследователей «утопических» общин, утверждавший, что главное, чему нас учит коммунитарный опыт, это нонконформизм: «Как отдельные личности и как члены национальных сообществ, мы можем извлечь урок из опыта общин: никогда не забывать о нашем праве судить любые институты, идеи, действия и лидеров, невзирая на тот авторитет, который они утверждают, на основе лучших из наших собственных нравственных, рациональных и гуманных идеалов»(18).

Дудченко относится к категории тех участников коммунитарного движения последней четверти XIX в., которые навсегда предпочли образ жизни «интеллигентных земледельцев» в общинах или на семейных хуторах, оставаясь большую часть активной жизни сторонниками нонконформистских идеологий, не укладывавшихся ни в революционную, ни в либеральную системы координат. Среди других коммунитариев с подобной судьбой прежде всего стоит назвать имена А. Е. и Д. Н. Алёхиных, М. В. Алёхина и его жены М. Коваленковой, Анат. С. Буткевича, Е. Н. и Н. А. Воробьёвых, П. Н. Гастева, Н. Н. Коган, Н. И. и Т. С. Дудченко, Н. Ф. Ильинской, Я. И. Киселевича, А. И. Кусаковой, Н. Н. Неплюева, Е. И. Попова, С. П. Прокопенко, С. Д. Романова, М. Ф. Симонсон, В. И. Скороходова с семьёй, А. А. и З. С. Сычуговых, В. Фрея, М. А. Шмидт.

Связавшие навсегда свою жизнь с земледельческими занятиями, по всей видимости, имели психологическую предрасположенность к подобного рода деятельности, вне зависимости от того, что конкретно привлекало данного человека к «земле»: сам по себе физический труд, аскетические наклонности или что-либо другое. Положение «интеллигентного земледельца» стало для них сознательно выбранным в процессе ролевого экспериментирования *стилем жизни*(19). При этом мне неизвестны случаи, когда бы такие люди слились с крестьянской массой: даже в советское время все они продолжали вести свой особый, «интеллигентный» образ жизни. Также нехарактерно было для них присоединение к «интеллигентным» колониям начала XX в., хотя они интенсивно общались с их участниками.

В среде «пожизненных» коммунитариев с начала XX в. один за другим сменялись увлечения всеми идеалистическими течениями того времени: буддизмом, учением А. Добролюбова, теософией и антропософией; также немало было среди них последователей Г. Джорджа. Все эти духовные веяния сопровождались интенсивным обменом мнениями в переписке, разговорах, публикациями в «толстовской» периодике.

Особо стоит упомянуть о попытках Н.Н. Неплюева выступить с миротворческой инициативой на международном уровне и поставить вопрос о необходимости осуществления коммунитарного идеала во всероссийском масштабе. Первая из них относится к 1900 г., когда он поддержал и активно пропагандировал в России инициативу организации Конгресса единого человечества.

Представители основных политических течений в России конца XIX — начала XX в., при всём богатстве их претензий к существовавшему порядку, почти совсем не интересовались такими общественно-политическими проблемами, как свобода совести и сохранение мира. Различные маргинальные общественные течения, вроде «толстовства», напротив, уделяли этим вопросам главное внимание. Так, показательно, что, по словам современных исследователей, «филантропическое общество под председательством черниговского помещика Н. Неплюева, находившееся под влиянием христианских, народнических и оуэновских идей, числилось на 1898 г. единственным в России пацифистским обществом»(20).

Впервые идея конгресса религиозной, философской, национальной и политической терпимости пришла в голову французу-католику, инженеру Витту, «человеку восторженно религиозному»(21). Он написал об этом книгу, а потом, познакомившись с Неплюевым, передал ему для перевода и распространения воззвание к русскому обществу. Неплюев познакомился с бывшим президентом Конгресса религий в Чикаго Д.-Г. Барроусом и некоторыми представителями французской общественности, которые искали в Париже поддержки для организации нового Конгресса религий. С Конгрессом религий ничего не получилось из-за отсутствия сочувствия со стороны католического духовенства, и тогда вместо несостоявшегося конгресса решили провести три других: 1) Конгресс религиозных наук; 2) Отдел IV международного конгресса сравнительной истории под названием Истории религиозных дел; 3) Конгресс единого человечества(22). Первые два конгресса по составу получились в основном протестантскими, поэтому «роль демонстрации мира и единения в братолюбии на пороге нового столетия» должен был взять на себя Конгресс единого человечества, «совершенно устраняя из своей программы всякое обсуждение вопросов догматических и богословских, отчего дело мира и единения может только выиграть»(23).

Неплюев предпослал русскому воззванию целую серию статей, печатавшихся в «Книжках “Недели”» в 1899 г. (№№1–10) под названием «К лучшему будущему». Текст воззвания к русскому обществу содержал в себе множество замечательных слов, смысл которых прямо перекликается с основными пунктами коммунитарной критики современной цивилизации. Главной целью Конгресса единого человечества было объявлено «пробудить сознание единства всего человечества, подготовить возможность братского единения между всеми народами путём духовной гармонии, достижимой только путём любви, деятельного братолюбия»(24). По словам Неплюева, «в 1900 году хотят соединить во имя братского единения всего человечества представителей всех сословий, всех религий, всех философских систем, без различия национальностей, вероисповеданий, мировоззрений, чтобы каждый мог изложить свои взгляды, свои надежды перед собранием одинаково внимательных ко всем, уважающим человеческую личность и человеческую мысль во всех, твёрдо решивших не спорить. а любить... Мы надеемся, что конгресс

закончится великою демонстрацией мира и любви, громко провозгласив желание торжества вселенской любви и деятельного братолюбия... Смысл конгресса очень прост: способствовать распространению духа живой любви поверх всех духовных и материальных границ, пробудить жизнь духовную во всех сферах человечества. Затем разойдутся, унося в сердцах этот высокий идеал... Рассеются, вернувшись вновь к каждый на свою родину, к своим заботам, но духовная связь между ними будет установлена... Святая Русь почует правду этого святого дела!»(25).

Н.Н. Неплюев был выбран почётным президентом конгресса (фактическим президентом стал граф де-Фожер, а генеральным секретарём — глава универсалистов Огюст Водоз)(26), написал его программу, воззвание и устав (27). По предложению Неплюева, программа должна была касаться вопросов «чисто практических», поскольку «конгресс продолжится слишком недолго для того, чтобы даже люди наиболее последовательные в деле любви и терпимости, могли прийти к единомыслию по вопросам научным и философским» (28). Неплюевым был разработан предварительный проект пожеланий и постановлений конгресса. Среди прочего в проекте постановлений предлагалось «учредить международный союз единого человечества с центральным бюро в Париже и автономными отделениями во всех странах, где найдутся люди доброй воли, желающие учредить их»(29).

Предварительное расписание работы конгресса предполагалось следующим: 23 сентября 1900 г. в 12 ч. дня — открытие конгресса, приветственные речи и сообщения; 24, 25 и 26 сентября сообщения по предложенной Неплюевым программе; все последующие дни доклады по проблемам феминизма, экономическим и социальным, гигиены, этики и нравственности; 6-го октября — заключительное заседание и банкет.

И Конгресс действительно состоялся. Он открылся в Париже 10(23) сентября 1900 г. В день его открытия Неплюевым была произнесена приветственная речь. 11 сентября у Неплюева был день рождения — ему исполнилось 49 лет, и два дня подряд в заседаниях конгресса зачитывались «самые лестные» стихотворения, посвящённые ему(30).

Однако уже в первый день начались сложности. В ответ на предложение Неплюева выразить президенту Франции благодарность за гостеприимство, президент конгресса граф де-Фожер, предложил преподнести господину Лубе титул Президента человечества. На заседании все из вежливости промолчали, но на следующий день Неплюеву пришлось писать де-Фожеру письмо с просьбой опустить это место из протоколов. Неплюев назвал две причины, обусловившие его просьбу: во-первых, человечество не уполномочивало конгресс делать это, а во-вторых, поступив так, конгресс «даст право думать, что мы в принципе желаем уничтожения всех монархий и водворения повсюду режима, ныне существующего во Франции, что совсем не соответствует нашим действительным чувствам»(31).

Ещё через два дня Неплюев был вынужден воздержаться от дальнейшего участия в конгрессе, чтобы «не быть участником преступления, совершавшегося против человечества и против Франции». Первое — потому, что «не проходило дня, когда бы не оскорбляли целые народы, их Церкви и их Государей, всех тех, кто не исповедует республиканских взглядов и верует в Бога Разумного и Любящего». Второе — в связи с тем, что на конгрессе «ежедневно попирались законы гостеприимства и вежливости»(32).

Де-Фожер во время работы конгресса начал проталкивать ещё одну авантюрную идею. Он и несколько его единомышленников проголосовали за учреждение комитета «человеческой совести», «себя и нескольких бездарных и бестактных личностей избрали председателем и членами этой комиссии», а Неплюева хотели подкупить назначением его почетным президентом «этого нелепого учреждения»(33). Комитет, по их планам, должен был стать «зародышем органа всемирной совести» и получить «самые широкие полномочия»(34).

По этому поводу Неплюев выступил в конгрессе 16 сентября с резким протестом. Он заявил, что состав конгресса не оправдал надежд его учредителей: он не стал «многолюдным собранием», в котором были бы представлены все национальности, все вероисповедания и все философские системы «в достаточной степени для того, чтобы дать нам нравственное право говорить и действовать от имени человечества». В связи с этим, не умаляя значимости работы

14 Зак. 3195

членов конгресса, нужно «ограничиться постановлениями, пожеланиями и практическими мероприятиями к их осуществлению в размере прав, нам лично принадлежащих», не имея нравственного права говорить от имени всего человечества(35). После этой речи Неплюев покинул конгресс.

Таковы были безрадостные результаты Конгресса единого человечества. Вернувшись в Россию, Неплюев был вынужден давать по этому поводу публичное объяснение общественности, перед которой пропагандировал идею конгресса. Он признал, что «представители мира и любви» были на конгрессе в меньшинстве, господствовавшим тоном был тон «борьбы, вражды и раздора», в связи с чем он вынужден признать конгресс неудавшимся и отказаться от «всякой солидарности с тем, что на нём происходило противного духу мира и любви». При этом Неплюев посоветовал даже в случае принятия конгрессом постановлений, предложенных им самим, не верить этому, так как они «будут только обманчивою буквою, совершенно не соответствующею духу тех лиц, которые завладели делом конгресса», а также не вступать ни в какие контакты с этими людьми(36).

При всём этом Неплюев не жалел о трудах, потраченных на организацию и пропаганду Конгресса единого человечества, считая его уроком для себя. Он призывал людей, пожертвовавших средства на организацию конгресса, также не расстариваться. Ведь идея, которой посочувствовали жертвователи, ничуть не исказилась от того, что «завладели ею, нарядились в неё люди, ничего общего с ней не имеющие». И здесь, в заключение этой небольшой статьи, впервые в жизни у Неплюева прозвучала мысль, которую от него так давно ждали представители консервативного лагеря, но которая не соответствует духу коммунитаризма: это мысль о противности, несовместимости «души нашей» с «душою представителей западно-европейской цивилизации "века сего"». Отныне с этой мыслью Неплюев будет связывать надежду на реализацию «пути *самобытного* (курсив наш. — *И. Г.*) стремления к лучшему будущему»(37).

В конце 1900 г. Неплюев пишет брошюру под названием «Путь к лучшему будущему», в которой заявляет об изменении в своих взглядах: «Близкое знакомство с Западом привело меня к убеждению, что он большими шагами идет к неизбежной анархии, и что это

зависит не от случайных неблагоприятных обстоятельств, а логично вытекает из самых основ западно-европейской культуры». В заключение он произносит ту известную формулу, принятию которой он сопротивлялся почти двадцать лет своего самобытного движения против течений: «Православие, самодержавие Божьей милостью и народность в смысле независимой самобытности культуры и жизни — вот три основы, способные оградить Россию от трагической судьбы народов Западной культуры и дать ей возможность процветания и мирного прогресса в то время, когда на Западе будет происходить кровавая вакханалия финальной анархии...»(38).

Однако Конгресс единого человечества был не последним оригинальным проектом Неплюева, носившем коммунитарный характер. Как мы помним, Неплюев, при всём его неподчинении официальным государственным и церковным установлениям и стремлении сохранить видимость их соблюдения, всегда был склонен к нормотворчеству, причём апогея это настроение достигло у него во времена Первой русской революции, когда осенью 1906 г. он с небольшой группой сторонников выступил с инициативой учреждения двух общероссийских организаций — религиозной (Всероссийское братство) и светской («для добрых самарян», в форме общества с этическими целями — Партии мирного прогресса)(39).

На совещании в Киеве, состоявшемся в октябре 1906 г. в зале Религиозно-просветительного общества, была создана комиссия, занявшаяся разработкой устава Всероссийского братства. Перед братством были поставлены следующие цели: проповедь жизненного значения христианства через печать и беседы, подобные тем, которые практикуются Армией Спасения; воспитание народа и «оздоровление» его души путём организации братских союзов в школах и приходах; нравственная поддержка и защита пастырей, законоучителей, педагогов и частных лиц(40).

Что касается светской организации — Партии мирного прогресса, то её прототипом Неплюев считал Общество социального мира, основанное в 1871 г. во Франции Фредериком Ле-Плэ.(41) Возможной основой такой организации в России он считал устав «общества объединения всех славянских народностей России и их сословий для умиротворения и благоденствия нашего отечества», автором которого был И. Богуславский. Главной мечтой Неплюева было

распространение на всю территорию России модели организации Воздвиженского Трудового братства, в связи с чем он призвал соотечественников: «Постарайтесь покрыть ваши страны сетью рабочих ассоциаций на основе мира умов и сердец, дисциплинированных любовию»(42). Однако Неплюеву оставалось чуть больше года земной жизни, и после его смерти не осталось последователей, способных продолжить это дело.

Те люди, которые по существу никогда не выходили из коммунитарного движения, навсегда связали свою жизнь с сельским хозяйством или в своей общественной деятельности оставались приверженцами идеи внутреннего совершенствования каждой отдельной личности как залога улучшения общества; осмысливая свой общинный опыт, они пришли к новым для себя выводам. Чаще всего их коммунитарный идеал перерастал в идею бесконечности пути внутреннего совершенствования, успех которого зависит только от тебя лично, от способности человека обрести Царствие Божие внутри самого себя.

Например, В.Ф.Орлов, перестав быть «толстовцем», пришёл к следующему определению Бога: «Бог для меня это то, к чему я стремлюсь, то, в стремлении к чему и состоит моя жизнь, и который поэтому-то и *есть* для меня; но он есть непременно такой, что я его понять, назвать не могу. Если бы я его понял, я дошел бы до него и стремиться бы некуда было, и жизни бы не было» (43). С. И. Рощин после ухода из Шевелева писал молодому человеку, мечтавшему об общинной жизни: «Теперь мне с каждым днем становится всё яснее и очевиднее, что душевные муки, страдания, тоска, озлобление, неудовлетворённость условиями жизни создаются нами самими и зависят от ношей собственной пустоты и неясности стремлений и идеалов; что и условия-то жизни зависят от нас и только от нас, и нечего винить здесь кого-либо другого»(44). Опыт общинной жизни привел его к убеждению, что мысли и чувства человека невозможно привести в стройную систему, что «жизнь до того разнообразна, человеческие отношения до того перепутаны, что при столкновении с ними не выдержит никакая система, никакая программа»(45). Другое дело — идеалы, их следует искать, к ним стоит стремиться, однако помня, что «путей, степеней достижения этих идеалов будет столько же, сколько индивидуальностей»(46).

Наиболее стойким в своих коммунитарных стремлениях был В.И. Скороходов. Крушения одной общины за другой приводили его не к разочарованию в коммунитарном идеале, а, скорее, к разочарованию в себе самом, в «способности к братской жизни» себя и своих современников вообще (47). Пожив не менее чем в 7 колониях, в начале XX в. Скороходов со своей многочисленной семьёй и Я.И. Киселевичем поселяется на участке около Майкопа. К тому времени он утвердился в идее самоценности бесконечного пути постижения Бога, и путь этот, с его точки зрения, не обязательно лежит через общину — он возможен в любом месте и в любое время.

Опыт общинной жизни всегда оставлял Скороходова неудовлетворенным, его внутренний голос постоянно твердил ему «нет, это не то»(48). В письме А.М. Бодянскому в 1898 г. он писал: «Ты всё мечтаешь о великой церкви Христовой и живом с ней общении, и я желал бы того же. Задаю себе вопрос — почему же я не чувствую себя в этом движении или, вернее, почему я не осязаю этого движения, не вижу его всегда перед глазами, не участвую в общей стройной организации. Одно из двух: или в настоящее время нет этой церкви, или я негодный для неё человек, поэтому она скрыта от меня; ещё, пожалуй, третье — то, что у меня неверное представление о церкви Христовой» (49).

Всю свою жизнь Скороходов уступал по любым вопросам внешнего обустройства, если ему казалось, что он, наконец, «встретил человека, с которым попадет в единое стадо под единым пастырем». Несмотря на это после очередной неудачи он вынужден был признаваться себе, что ощущает себя «духовным заморышем», что церковь Христова для него невидима, а пути к ней закрыты («“ищите и обрящете”; “просите и дастся вам” — искал и не нашёл, просил и не далось»), и делал вывод, что, «не умел искать и просить» и потому «остается одно — жить там, где меня застало это сознание и делать хоть одно дело»(50).

При этом у Скороходова не возникло негативного отношения к своему общинному опыту; когда ему было уже за пятьдесят, он писал: «Наша временная общинная жизнь, несомненно, принесла огромную пользу её участникам, я с любовью и благодарностью всегда вспоминаю о ней, вызванное же чувство неудовлетворённости — это и хорошо, это и нужно для роста духовного». Скороходов

осмыслил «попытки устройства трудовых общин» как «следствие желания скорее увидеть осуществление... слияния себя с Единым», и ценность общинного опыта видел в «тех моментах духовного подъёма, которые переживались в общинах, когда каждый забывал себя и испытывал блаженное состояние от чувства взаимной любви и веры в её силу». Поэтому, с точки зрения «старого общинника», ничего страшного, что «формы рушатся, — это только доказывает, что люди живут», «форма и жизнь — два понятия, исключающие друг друга. Всякие формы, организма ли, общественного ли строя, создания рук человеческих или творчества природы, разрушаются, видоизменяются, — ...это свидетельствует, что всё живет, и смерти, то есть застывшей формы, нет. Животворящий дух, воплощённый в человека, невозможно заключить в какую-либо постоянную форму жизни»(51).

Политолог З.А. Грунт, изучавшая американский коммунитаризм, писала, что, покидая альтернативную общину, человек «как правило, отвергает не ценности коммунитаризма как таковые, а лишь социальную практику конкретной общины. Человек, прошедший через опыт существования в общине и даже в какой-то момент оценивший этот опыт как отрицательный, не в состоянии от него отречься, поскольку общинная нормативность и её оборотная сторона — ощущение полной сопричастности целому и стабильности — успели занять прочное место в структуре его личности. В случае распада общины или выхода из неё он зачастую пытается найти ей замену. Возвращение в "большое общество"... обычно сочетается с ценностной приверженностью коммунитаризму, во многих случаях с поиском новых, менее жёстких форм "малой общности"»(52).

История российского коммунитарного движения последней четверти XIX в. подтверждает способность коммунитарного идеала сохраняться и проявлять себя в других формах, отличных от «интеллигентной» земледельческой общины. Несмотря на то, что подавляющее большинство колоний просуществовало очень недолго и жизнь в них зачастую была лишь коротким эпизодом в судьбах их участников, уход из общины не всегда означал закрытие темы коммунитаризма в их биографиях, послеобщинные периоды которых иногда дают возможность чётко проследить признаки сохранения коммунитарного стиля мышления и значимости коммунитарного

идеала, получающего выражение в формах, отличных от «интеллигентной» земледельческой общины.

Ряд ярких случаев особенно показательны в этом отношении — это биографии Б.Н. Леонтьева, М.А. Новоселова, Д.А. Хилкова, Н.В. Чайковского. Один за другим менялись языки, на которых эти люди проговаривали свой коммунитарный идеал, но суть его оставалась прежней — потребность в тесном круге единомышленников и особых человеческих отношениях, обеспечивающих путь к Богу, вера в самосовершенствование человека как главный способ изменения общества к лучшему. Вероятно, здесь имела место культурная и психологическая предрасположенность этих людей к коммунитаризму, актуализированная тем, что социокультурные условия, благоприятные для возникновения коммунитарной потребности, не утратили своей силы к началу XX в.

Борис Николаевич Леонтьев (1862–1909) происходил из знатной, но небогатой семьи. С 1874 по 1880 г. он воспитывался в Пажеском корпусе, откуда вышел по собственному желанию, не окончив курса, и добровольно отправился на действительную военную службу. Однако в 1886 г. он, по освидетельствованию комиссии, был признан подлежащим увольнению от службы «как совершенно к ней не способный»(53). Уже в 80-е гг. Леонтьева интересовало сельское хозяйство, и он то учился в пчеловодческой школе, то работал практикантом в разных имениях.

В 1890 г. Леонтьев жил в Шевелеве, после развала которого переехал к Д.А. Хилкову в Павловки, где пробыл осень и зиму, а с весны 1891 г. поселился в Полтавской столярной мастерской. В это время он уже испытывал угнетенное состояние духа, причиной которого его товарищи считали переживания, связанные с распадом смоленской общины (Леонтьев отличался особой чувствительностью, и Л.Н. Толстой сказал о нём: «он тонкокожий, его надо беречь»(54)). После распада общины Леонтьев «почувствовал себя в положении человека, вдруг разучившегося жить, который или позабыл весь опыт своей прошлой жизни, или так перепутал материал, собранный им по пути жизни, что не в силах был разобраться с ним и после»(55). «И не знаешь, на чём удержаться и где искать указание и поддержку, — писал он. — Та небольшая семья во имя Христа, которая направляла и поддерживала на пути Христовой

жизни, рассыпалась и разбрелась, и где прежде царила жизнь, там теперь запустело и воцарилась мертвенная тишина, и дело, ради которого сошлись, покинуто и не соединяет уже более всех в одну дружную семью, потому что каждый занят уже своим делом, обзавёлся семьёй, домом, хозяйством и стал равнодушно относиться к делу Божьему, которое всех одушевляло и крепко соединяло между собой братской и преданной дружбой»(56).

Весной 1893 г., когда Леонтьев уже жил в Орпири, это состояние переросло в тяжелое психическое заболевание. Орпири существовало в основном на деньги Бодянских, и большинство колонистов согласилось терпеть такое положение, считая его временным. Леонтьев же никак не мог с этим примириться: по воспоминаниям Скороходова, «он совершенно уединился в старую развалившуюся баню, ничего не ел, никуда не выходил и к себе, кроме меня, никого не пускал. Его мучил вопрос, почему не осуществляется вполне в жизни простое и ясное учение Христа, которое, по-видимому, тоже хорошо разработано Львом Николаевичем. Он не мог равнодушно видеть непоследовательности тех, кто на словах так ясно понимал самую суть и всё-таки шёл на бесконечные компромиссы, придумывая разные совершенные формы жизни, а на самом деле не живя в соответствии с ними... Почти два месяца он, кроме небольшого куска хлеба и стакана воды, и то раз в день, ничего не ел, как бы желая этим указать всем выход»(57).

С годами у Леонтьева росло осознание собственного несовершенства, которое он никак не мог простить себе, причём это чувство было трагично преувеличено. Он был совершенно уверен в своей неуместности в каком бы то ни было обществе, в том, что он будто бы в тягость своим друзьям и близким, что он приносит им одни несчастья. Леонтьев впадал в продолжительные депрессии, которые длились месяцами, и в 1909 г. отравился, оставив несколько предсмертных записок. В одной из них он писал, что мысль о самоубийстве вынашивал давно. В тех записях, которые он вёл незадолго до смерти, речь идёт о Боге и дружбе: «Как тяжело сознавать, что так надоел людям, что они одного желают только, чтобы избавиться от тебя»(58).

Интересные трансформации претерпел коммунитарный идеал Д. А. Хилкова, который, очутившись в 1898 г. за границей, первое

время сотрудничал в толстовской прессе и занимался устройством духоборов. В идее сельскохозяйственной общины он разочаровался навсегда. В 1912 г., сообщая Я.И. Киселевичу о том, что М.С. Дудченко был где-то на обсуждении «новой формы поселения на земле», Хилков писал, что сам уже ни в какую новую форму поселения не верит, потому что знает, «как трудно людям избавиться от "соблазна семьи"... если новая форма поселения — вино, то семья, воистину, — старые мехи». Поэтому выхода два: или отказаться от общения полов (как шеккеры), или упразднить семью (как библейские христиане Нойеса). «Всякие другие "общины" — это игра словами, плодящая раздоры и вызывающая в человеке всё худшее, что в нём есть»(59).

В это время Хилков знакомится с М. Волховским и Н.В. Чайковским, которые из общения с ним вынесли заключение, что он скорее революционер, чем приверженец толстовского учения(60). Когда Хилков поселился в Швейцарии, где помогал толстовцам выпускать «Народные Листки», то из-за их содержания у него произошёл конфликт с П. Бирюковым и В.Г. Чертковым, в результате которого он взял финансирование и выпуск листков на себя, придав им революционный характер. В 1902 г. Хилков стал членом социал-демократической организации «Жизнь», а через год, неудовлетворённый её аграрной программой, присоединился к «Лиге аграрного социализма» и выпустил в свет брошюру «Белый террор», перепечатанную с бурцевского издания.

Первую русскую революцию он встретил, уже будучи эсером, примкнув к их «молодой» фракции, которая планировала направить эмиссаров в Россию для организации «боевых дружин» из крестьян и сектантов, в среде которых Хилков пользовался громадной популярностью. В 1905 г. Хилков предложил организовать восстание крестьян в Харьковской губернии, и с его почина в Россию была послана группа эсеров, которая внезапно была арестована на границе. После этого случая Хилков заподозрил провокацию в ЦК эсеров, причём, по его мнению, все признаки указывали на Е. Азефа. Ни В.М. Чернов, ни кто-либо другой ему не поверили, и Хилков вышел из партии, махнул рукой на политику и поселился в своём имении.

На первый взгляд, переход в революционный лагерь свидетельствует вроде как о резком разрыве Хилкова с прежними идеалами,

однако стиль его мышления и психологическая подоплека его стремлений оставались коммунитарными. Около 1905 г. Хилкова видел в Женеве В.А. Данилов, который оставил в своих воспоминаниях проницательное наблюдение, где особенно заметна потребность в «теплоте» коммунитаризма Хилкова-эсера, — на этот раз он надеялся обрести её в кругу товарищей по партии: «Мне грустно было видеть седого с длинной бородой Хилкова, как он, с детской наивностью чистой души, искал в Гоце друга-товарища; как почти с благоговением преклонялся перед ним, Гоцем, идеализируя его в перенесенных им, Гоцем, страданиях... Он искал теплоты, единения... Оторванный от семьи, Хилков искал новой идейной хорошей семьи и чистых семейных отношений в союзе людей, борющихся за счастье людей. Он ушёл от толстовцев, от их лицемерия, хотел укрепиться [нрзб., возможно: укрыться] в семье Женевских с.-ров, думал успокоить свою болящую душу...»(61).

Следующий период биографии Хилкова, разочаровавшегося в революционерах и сектантах, начинается его жизнью в Павловках. Здесь он занимается хозяйством, много читает, переписывается с православными, католиками, баптистами, хлыстами, ново-израильтянами и другими, увлекается буддизмом, йогой, оккультизмом, Безанте, У. Джеймсом, Бенсоном, А. Бергсоном, идеями русских религиозных мыслителей и постепенно становится православным.

Два трагических события ускорили его движение по этому пути. Весной 1910 г. покончила с собой дочь Хилкова Ольга, воспитывавшаяся бабушкой, осенью того же года застрелилась дочь Елизавета, жившая с матерью в Тифлисе. Представления о характере и интенсивности его духовной в этот период можно получить из изданной М.А. Новоселовым после его смерти переписки(62).

Тяжело переживший смерти дочерей Хилков вскоре стал всё чаще и чаще говорить о «родной Церкви», о необходимости бороться с «отсебятиной» («я не отсебятник, а верный сын Высшей Правды, за которой хотел идти всю мою жизнь»(63)). Особую важность продолжает сохранять для него вопрос о человеческих взаимоотношениях в общностях, о «единении». Споря с В.И. Скороходовым и Я.И. Киселевичем о Церкви и организации, Хилков писал: «Баптисты и рационалисты думают подобно Вам, что Дух Христа вселяется в каждого верующего и оживляет его. При таком взгляде христиан-

ство есть нечто *только личное*. Никакой связи между людьми, кроме той, которая существует в любой социал-демократической организации, — нет. При церковном же взгляде христианство есть нечто *соборное*; члены Церкви суть молекулы одного *организма*» (64).

В православии Хилков особенно ценил «живую» церковность, «*соборную*, в единении, жизнь *всех частиц*, всех молекул Тела Христова — в *Святом Духе*», приобщение человека при её посредстве к «высшей жизни»(65), ради которой боролся с собственным индивидуализмом — «отсебятиной». Таким образом, коммунитарная система ценностей сохраняется у Хилкова и после выхода из движения, и он часто рассматривает вещи именно с её точки зрения, противопоставляя живое — формальному, мёртвому, тёплое — холодному, организм — механизму, органическое — системному, естественное — искусственному, использует он также и метафору «духовного рождения» (теперь, однако, толстовцы предстают ещё не родившимися, живущими «утробной духовной жизнью»(66)).

Отец Н. Чепурин, близко знавший Хилкова в то время, вспоминал, что, глядя на него, неоднократно повторял себе «чудную мысль Ральфа Эмерсона: да, действительно, жизнь человеческая не система, не откристаллизировавшийся и закончившийся факт, а вечный процесс. Всё течет, и человек тоже никогда не бывает закончен и готов. Это, может быть, гораздо достовернее, чем то, что земля и солнце совершают своё движение. Во всяком случае, жизни нельзя крикнуть: Жизнь, стань! Вы этого достигнете только тогда, когда умертвите её»(67). Сам Хилков также говорил об ощущении целостности своей жизни, как будто все его жизненные увлечения были только разными формами выражения одной идеи: «Я с удовольствием вспоминаю время, когда был пономарём в Церкви и не пропускал ни одной службы. Я с удовольствием вспоминаю время, когда был военным, толстовцем, революционером. Я никак не могу признать, что с внутренней, духовной стороны — военщина выше пономарства; толстовщина выше военщины; революционность выше толстовства и т. п. Всё это — внешние выражения (очень неясные, смутные, противоречивые) чего-то единого, единственно важного значительного, того, с чем, в последнем подсчёте, я и останусь. И если я подумаю о "будущем", то не вижу никакого противоречия с прошлым, если бы мне довелось кончить жизнь свою в православном

монастыре... или в сражении, на войне. Я этим хочу сказать, что какое бы тут ни замечалось внешнее противоречие, я не чувствую внутреннего противоречия»(68).

В связи с этим, решение Хилкова с началом мировой войны отправиться на фронт в составе казачьего Кубанского 3-го Хоперского полка было только на первый взгляд неожиданным и противоречивым. Пробыв на фронте всего две недели, он погиб в боях под Львовом 21 октября 1914 г. Некоторые видят в этом неразрешимую загадку, другие усматривают в его поведении «стремление к смерти», для нас же важно, что и здесь понятие коммунитаризма может помочь уловить некоторые оттенки настроения Хилкова накануне отъезда на войну. Дело не только в том, что он высоко ценил воинское товарищество, о котором писал: «...Воинская "семья", военные товарищи — самые лучшие. Я не говорю и не хочу сказать, что казармы — рай, а солдаты — ангелы. Нет, я сравниваю казарму с земными учреждениями и говорю — она лучше»(69).

В 1914 г. его привлекало уже не только это товарищество, но сама единящая атмосфера войны. Хилков писал, что, «наблюдая "действие" войны на людей, взятых в массе», он видит, «что война производит хорошее действие на людей», «сплочает их, объединяет и заставляет думать о других»(70); «голод, холера, война — объединяют людей»; «неспособная к единению индивидуальность приводится условиями жизни к необходимости единения..., приводится к сознанию, что её страдания — личные — имеют смысл и значение только с точки зрения блага коллектива». По мнению Хилкова, был бы жив Толстой, он радовался бы, убедившись, что был прав в своих размышлениях о войне в «Войне и мире»(71). В отношении к войне у Хилкова были и другие мотивы, например, очищения, покаяния, но чаще всего он говорил о тех, которые в данной книге называются «коммунитарными».

Путь Д.А. Хилкова к православию вызывал интерес М.А. Новоселова, который тоже прожил удивительно интересную и осмысленную жизнь. В 90-е гг. он резко разошёлся с Л.Н. Толстым, против которого позднее не раз выступал публично, и особенно жёстко в связи с отлучением Толстого от церкви. Сблизившийся с о. Иоанном Кронштадтским и Оптинскими старцами(72), к началу века Новоселов приобрел огромный авторитет в московских церковных кругах.

Он был участником петербургских Религиозно-философских собраний 1902–1903 гг., но особенно прославился изданием «Религиозно-философской библиотеки» (1902–1917 гг.) и своими выступлениями на религиозно-нравственные темы. После Октябрьской революции Новоселов стал активным деятелем «катакомбной» церкви, выступая против «обновленчества». Вероятно, около 1921 г. он тайно принял монашеский постриг с именем Марк, в 1923 г. был тайно поставлен епископом, а с 1927 г. полностью перешёл на нелегальное положение(73). Арестованный по делу «нелегальной церковно-монархической организации "Истинное православие"», в январе 1938 г. Новоселов был приговорён к расстрелу. Точные время и место смерти Новоселова неизвестны(74).

Коммунитарная мотивация была присуща Новоселову и в то время, когда он уже стал православным, несмотря на то, что его бывшие товарищи считали, будто «метаморфоза», случившаяся с Алёхиным, — «ничто по сравнению с той, какую проделал Новоселов, наш общий любимец Новоселов»(75). Во многом негативное отношение к нему было связано с появлением его «Открытого письма» Л.Н. Толстому, в котором Новоселов обвинял своего бывшего «учителя» в преступлениях против православной веры и церкви(76). Андрей Буткевич попытался «психологически» объяснить переход бывшего «толстовца» к церковно-православным воззрениям: «Для натур мягких, слабых, не выносящих духовного одиночества, жаждущих тепла и уюта соборности, так велик соблазн слиться с необъятным стадом верующих, слиться в общих богослужениях, таинствах, праздниках и обрядах, так велик соблазн утолить сомнения в готовенькой, веками освящённой догме, обрести радость лёгкого отпущения грехов, блаженно успокоиться в лоне матери-Церкви. В своей слабости они не доверяют голосу своего внутреннего "я", непосредственному прямому, как у Толстого, общению с богом, им нужны посредники, руководители, поводыри в лице всяких учителей жизни, старцев, отцов духовных»(77). Согласно Буткевичу, Новоселов был как раз такой «нежной мягкой натурой», не случайно кто-то называл его «ласковым теленочком»(78).

С 1922 по 1927 г., подпольно, Новоселов писал свои «Письма к друзьям» — нечто вроде церковного «самиздата», в которых

прослеживается интерес автора к проблеме Церкви-Организма и Церкви-Организации, роли иерархии в церкви (с его точки зрения, в Церкви-Организации она является ключевой, «но это не даёт ей каких-либо преимуществ в смысле принадлежности к Церкви-Организму»)(79). В своих размышлениях он опирается на «писания мудрого князя» Д. А. Хилкова, отрывки из писем которого, в собственной обработке, многократно цитирует. Это были именно те места, где речь шла о проблеме «существа общины христианской», «взаимной связи её членов» и всё о тех же дилеммах, значимых для него с «толстовских» времен: дилемме формы и духа, организма и организации, мертвого и живого, внешнего и внутреннего(80).

В частности, внимание Новоселова привлекли рассуждения Хилкова о том, что христианская община не есть только организация, как это думают мистики, она в то же время и живой Организм, Живая Личность, Тело Христово(81). Преодолённому «толстовству» Новоселова также созвучны мысли Хилкова о том, что рационалисты (к которым они относили в том числе и «толстовцев»), говоря о «духовной жизни», подразумевают «жизнь своей души, *и только*», потому что религия для них заключается «в том, чтобы установить *интимную, внутреннюю связь»* между человеком и Христом, «церковник, же, член Церкви, под словами "духовная жизнь" разумеет *гораздо больше*. Он ещё разумеет соборную, в единении, жизнь *всех частиц*, всех молекул Тела Христова — *во Святом духе*, или Святым Духом». Исторического православия не существует («если Христос пришёл основать не организацию, а *дать жизнь высшему Организму*, тогда толпы грязных тунеядцев-монахов и т.п. *тут ровно ни при чём*»(82)), и есть только вечное православие, которое «одно и неизменно», «всегда было, есть и будет едино», и в котором всегда содержится полнота истины(83).

Неоднократно в течение своей жизни переформулировал свою коммунитарную потребность Н. В. Чайковский. Тяжкий опыт Канзасской колонии не привёл его к разочарованию в идеале общинной жизни. Через год после разрыва с колонией Чайковский писал: «Я прямо и открыто сознаюсь — во мне нет силы, нет способности жить такой общинной жизнью, которая бы годилась в пример, в образец. Не созрели мои чувства, мой внутренний огонь для того, чтобы освящать и согревать мои малейшие житейские отправления.

Они не созрели для того, чтобы вылиться в гармоничную и устойчивую форму жизни. Да нет же и формы-то такой, которая бы годилась для них» — и форма не годится для нутра, и нутро для формы (84).

Не сумев вписаться в американское общество, Чайковский на некоторое время нашёл приют у шеккеров(85), а потом вновь возвратился к мысли о необходимости жить в «семье-общине единомышленников»(86). На новый общинный эксперимент он всё же не решился и перешёл к революционной деятельности, но и в этот период его биографии в его взглядах и стремлениях можно проследить существование отчетливых следов коммунитарного идеала.

Уже во времена активного участия в политической жизни Чайковского стали привлекать кооперативные идеи, он стал членом нескольких кооперативных обществ. Более того, по свидетельству Н. Чарушина, в 1913 или 1914 г. Чайковский знакомил его с планом «комбинированной политической организации большого состава, построенной по образцу бывших масонских организаций с присущим им ритуалом»(87). Даже в глубокой старости Чайковский писал в своей автобиографии, что будущее человечества принадлежит именно общинной форме, а пока люди «ещё не готовы», они не способны «постоянно ощущать в себе присутствие Божества», без чего коммунистическая жизнь «ради одних материалистических побуждений», неосуществима(88).

Таким образом, изучение роли коммунитарного опыта общинной жизни в биографиях участников «интеллигентных» поселений позволяет выявить несколько вариантов функции коммунитарного идеала: он мог иметь как временную, так и постоянную значимость для участников «интеллигентных» земледельческих общин; причём в первом случае он был или средством достижения внешних по отношению к коммунитаризму целей, или необходимой психологической средой для преодоления кризиса идентичности; во втором случае коммунитарный стиль мышления сохранялся и коммунитаризм мог стать идеалом всей жизни человека, проявляясь в иных культурных формах (например, тяготения к Церкви, воинскому братству людей и т.п.) либо не утрачивая своего значения в прежней культурно-исторической форме «интеллигентного земледелия», становясь «стилем жизни» узкой группы людей. В начале XX в. те, для кого коммунитарные идеи сохраняли свою значимость, имели

в своём распоряжении множество самых различных идеологий и религий, из которых к концу второго десятилетия нового века свою жизнеспособность и действенность доказали лишь две основные — православие и коммунизм, общественный идеал которых лишь внешне напоминал коммунитарный.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Энгельгардт Н.А.* Буковский интеллигентный посёлок //Новое слово. 1895. №3 (декабрь). С.29.
2. *Эриксон Э.* Идентичность: Юность и кризис. —М., 1996. С.84.
3. *Энгельгардт Н.А.* Указ. соч. С.30.
4. *Величкина В.М.* В голодный год с Львом Толстым: Воспоминания. —М.–Л., 1928. С.93.
5. ГАРФ. Ф.102 Оп.1885 г. 3 делопр-во. Д.1121. Л.68.
6. Там же. Л.74.
7. Там же. Л.72об.
8. *Проханов И.С.* В котле России. 1869–1933. —М., 1993. С.76.
9. РГАЛИ. Ф.508. Оп. Д.246. Л.10.
10. ОР РГБ. Ф.599. К.1. Д.3. Л.39, 43.
11. Там же. Л.48.
12. Там же. Л.46–48.
13. Разговор через «решетку»: Переписка М.А. Осоргина и А.С. Буткевича //Звенья: Исторический альманах. —М.–СПб., 1992. Вып.2. С.503.
14. Там же. С.508.
15. Там же. С.520.
16. ОР ГМИР. Оп.1. Д.309. Л.[1].
17. Там же. Л.[2].
18. *Pitzer D.E.* Collectivism, Community and Commitment: America's Religious Communal Utopias from the Shakers to Jonestown //Utopias. —L., 1984. P.132.
19. За исключением, пожалуй, Е.И. Попова, который считал свою жизнь «прожитой попусту» (РГАЛИ. Ф.508. Оп.1. Д.269. Л.1).
20. *Илюхина Р.М., Сдвижков Д.А.* Российский пацифизм и западное миротворчество в начале XX в.: (Становление и деятельность российских обществ мира) //Долгий путь российского пацифизма: Идеал международного и внутреннего мира в религиозно-философской и общественно-политической мысли России. —М., 1997. С.183.
21. *Неплюев Н.Н.* Конгресс Единого Человечества //*Неплюев Н.Н.* Полн. Собр. соч. Т.3. С.88.
22. Там же. С.87.
23. Там же. С.88.
24. Там же. С.89.
25. Там же. С.88–91.
26. Там же. С.104.
27. Там же. С.93.
28. Там же. С.96.
29. По ходу работы от этого пункта пришлось отказаться.
30. *Неплюев Н.Н.* Конгресс... С.128.

31. Там же. С.113–114.
32. Там же. С.126.
33. Там же. С.124.
34. Там же. С.125.
35. Там же. С.124.
36. Там же. С.128–129.
37. Там же. С.129.
38. Что интересно, на эти слова быстро откликнулись «единомышленники», приветствовавшие его «отречение от западничества» (См. *Скворцов В.М.* Со скрижалей сердца: Из миссионерских дум, наблюдений и воспоминаний //Миссионерское обозрение. 1901. №1. С.85–99). Скворцов, лично посетивший братство, писал о нём как о «знамени пререкаемом, какой-то непонятной загадке для многих», но выразил надежду, что теперь, после того, как взгляды Неплюева изменились, братство «перестанет... быть непонятным» (Там же. С.96). Православное духовенство, конечно, не одобрило «затею» конгресса, его пугало, что Неплюев «видит возможность полного единомыслия и единодушия всего христианского мира», а это противоречит не только Священному писанию, но и «здравому смыслу человеческому» (*Побединский Н.* Неплюевские братства и школы. Их основные тенденции, характер и значение//Вера и церковь. 1901. №6. С.125, 127).
39. Неплюев отметил, что среди политических партий того времени не было ни одной, которая бы задавалась чисто этическими целями. В конце 1907 г. он попытался найти поддержку в Русском собрании, но его члены восприняли идеи Неплюева как недоразумение (*Загуляева Ю.* В Русском собрании и в Славянском обществе //Моск. ведомости. 1907. №281 (8 декабря)).
40. *Неплюев Н.Н.* «По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» (Евангелие от Иоанна, гл.XIII): Доклад в Киевском совещании по вопросу объединения добрых сил на дело мирного созидания, 11 октября 1906 г. —Киев, 1906. С.6.
41. Генеральный секретарь этого общества, Обюртен, прочитав напечатанные на французском языке «Руководящие правила» жизни неплюевского братства, написал Неплюеву письмо, в котором предложил ему стать членом Общества социального мира и сотрудником их журнала, а Неплюеву пришло в голову осуществить задуманную им светскую организацию в виде отделения этого общества в России.
42. *Неплюев Н.Н.* Воззвание к друзьям свободы и порядка. —СПб., 1907. С.16.
43. ОР ГМИР. Ф.23. Оп.1. Д.13. Л.1.
44. ГАРФ. Ф.102 Оп.1891 г. 7 делопр-во. Д.190. Л.62.
45. Там же. Л.78.
46. Там же. Л.78 об.
47. ОР ГМИР. Ф.14. Оп.3. Д.2171. Л.5; ГАРФ. Ф.102 Оп.1891 г. 7 делопр-во. Д.190. Л.70–73 об.;
48. ОР ГМИР. Ф.14. Оп.3. Д.2171. Л.8 об.
49. Там же. Л.9 об.
50. Там же. Л.10.
51. *Скороходов В.И.* Из воспоминаний старого общинника //Ежемесячный журнал. 1914. №12. С.81.
52. *Грунт З.А.* Альтернативное движение и общество: Опыт американского коммунитаризма //Массовые движения в современном обществе. —М., 1990. Разд.2. Гл.5. С.98.
53. ОР ГМИР. Ф.28. Оп.1. Д.122.
54. ОР ГМИР. Ф.28. Оп.1 Д.77. Л.[3].
55. ОР ГМИР. Ф.28. Оп.1. Д.15. Л.12.

15 Зак. 3195

56. ОР ГМИР. Ф.28. Оп.1. Д.15. Л.10.

57. *Скороходов В.И.* Указ. соч. //Ежемесячный журнал. 1915. №5. С.90; см. также: ОР ГМИР. Ф.13. Оп.2. Д.579.

58. ОР ГМИР. Ф.28. Оп.1. Д.77. Л. [14].

59. *Хилков Д. А.* Письма князя Дмитрия Александровича Хилкова: В 2 вып. —Сергиев Посад, 1915. Вып.1. С.21.

60. ГАРФ. Ф.102. Оп.1898 г. ОО. Д.222. Л.79.

61. ОР РГБ. Ф.369. К.383. Д.8. Л.116–115.

62. *Хилков Д. А.* Письма князя Дмитрия Александровича Хилкова: В 2 вып. —Сергиев Посад, 1915–1916.

63. Там же. Вып.1. С.11.

64. Там же. С.71.

65. Там же. С.44, 38, 39.

66. Там же. С.47.

67. Там же. С.2.

68. Там же. С.25.

69. Там же. Вып.2. С.7.

70. Там же. Вып.1. С.111.

71. Там же. Вып.1. С.112, 120. Вып.2. С.55.

72. Это не единственный случай, когда возвращение коммунитариев к православию происходило после близкого знакомства с институтом старчества. Таков был путь не только Новоселова, но и Аркадия Алёхина, и В.Ф. Орлова.

73. *Полищук Е.С.* Михаил Александрович Новоселов и его «Письма к друзьям» //*Новоселов М.А.* Письма к друзьям. —М., 1994. C.LI; Амвросий, еп. Ревнитель истинного православия: (М. А. Новоселов в «катакомбах») //*Флоренский П. А., Новоселов М. А.* Переписка священника Павла Александровича Флоренского и Михаила Александровича Новоселова. —Томск–Новосибирск, 1998. С.40.

74. *Полищук Е.С.* Указ. соч. C.LI–LII.

75. РГАЛИ. Ф.508. Оп. Д.246. Л.10.

76. *Новоселов М.А.* Открытое письмо гр. Л.Н. Толстого по поводу его ответа на постановление Святейшего Синода. —Вышний Волочек, 1902; и др. издания.

77. РГАЛИ. Ф.508. Оп. Д.246. Л.11.

78. Там же.

79. *Полищук Е.С.* Указ. соч. C.XLVIII.

80. *Новоселов М.А* Письма к друзьям. —М., 1994. С.36.

81. Там же.

82. Том же. С.40.

83. Там же. С.41.

84. *Полнер Т.И.* Чайковский и богочеловечество //Николай Васильевич Чайковский: Религиозные и общественные искания. —Париж, 1929. Т.1. С.127.

85. *Эткинд А.М.* The American Connection, или Что делал Рахметов, пока не стал Шатовым //Знамя. 1997. №1. С.153–182.

86. Николай Васильевич Чайковский, 20 декабря 1850 — 30 апреля 1926 гг. //Каторга и ссылка. №5(26). —М., 1926. С.154–155.

87. *Чарушин Н.А.* Николай Васильевич Чайковский //Каторга и ссылка. №5 (26). —М., 1926. С.216.

88. *Полнер Т.И.* Указ. соч. С.129.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, российский коммунитаризм как явление одновременно социально-исторического и национального порядка нашёл своё наиболее яркое и последовательное воплощение в истории «интеллигентных» земледельческих колоний. Первая волна организации коммунитарных общин в России пришлась на последнюю четверть XIX в., причём свой вклад в создание условий для возникновения коммунитарного движения внесли исторические процессы различной длительности.

Прежде всего, в рисунке социально-психологического и интеллектуального образа российского коммунитаризма можно разглядеть следы долгосрочных процессов модернизации — глубоких, качественных изменений условий жизни человека, его самовосприятия как личности и члена общества, участника социальных отношений различных уровней. Российский коммунитаризм последней четверти XIX в. проявил себя как особый способ постановки и решения тех проблем, которые волновали широкие слои российского общества, переживавшего процесс трансформации от традиционного к современному. Исчезновение или ослабление значения старых социальных институтов, завершившееся формирование бюрократического государства и складывание рыночной экономики, индустриализация, урбанизация, выделение частной сферы и рост индивидуализма, развитие средств массовой коммуникации и становление нового когнитивного стиля абстракций разрушили привычный жизненный уклад, в котором люди чувствовали себя спокойно и уютно, забросив их в новый, непривычно «холодный» мир рациональных и анонимных отношений.

Основное содержание переживаний участников российского коммунитарного движения — чувство отчужденности от государственных институтов и общества, которое, обостряясь, начинало распространяться даже на самых близких родственников, друзей

и сослуживцев. Ощущение потери связи с общностью обычно для людей, живущих в переходные эпохи, оно порождает потребность в восстановлении традиционных «тёплых» связей общинного типа в рамках «малой группы» «значимых других», в обретении с их помощью ориентации в мире, смысла жизни и уверенности в себе. В связи с этим в жизни человека приобретают особо важную роль и наполняются новым содержанием такие институты частной жизни и неформальные группы, как семья, церковь, дружеские кружки и добровольные общественные объединения.

Как показывает история западных стран, интеллектуалы склонны искать защиты от негативных последствий модернизации в создании социальных утопий, порождающих общественные движения социалистического толка, включая коммунитарное. В случае с последним особенно значимо, что это настроение могло находить своё выражение не только в образе чаемого общества, осуществление которого — дело далёкого будущего, но и в стремлении «здесь и сейчас» удовлетворить свою потребность в «тёплых» отношениях с окружающими путём создания тесного кружка единомышленников, живущих праведной жизнью и преследующих высокие цели.

В России подобное настроение проявилось в интенсификации стремлений к организации неформальных объединений уже во второй четверти XIX в. Мировое и национальное измерения модернизации здесь неразделимы: являясь выходцами преимущественно из привилегированных сословий и будучи образованными людьми, участники кружков 30–40-х гг. разделяли европейскую интеллектуальную культуру и были, возможно, первыми и наиболее чувствительными рецепторами духовных процессов, происходивших в Западной Европе.

«Интеллигентные» земледельческие общины, как и молодёжные кружки, городские коммуны-общежития и первые организации революционного характера стали для нескольких поколений молодёжи источником удовлетворения потребности в принадлежности к «малой группе» единомышленников, объединенных общей духовной целью. Участники земледельческих колоний, впервые появившихся в конце 60-х гг., идею такой общины сделали самостоятельным общественным идеалом, который имел для них прежде всего экзистенциальное значение: в первую очередь они стремились не к разрешению конкретных общественных вопросы, а к преодолению

отчуждения, возвращению каждому отдельному человеку потерянного им в переходную эпоху чувства полноты бытия и реальности окружающего мира, обретение которого, как предполагалось, автоматически гармонизирует отношения между людьми.

В возникновении коммунитаризма именно как *общественного* идеала важную роль сыграли процессы средней длительности, ареной действия которых была Россия: конкретная история взаимоотношений государства и общества в XIX в., положение народа, отношения властных структур к частной жизни и правам каждого отдельного человека, несовпадение между официально исповедуемой религией, государственной идеологией и потребностями людей, двусмысленные и болезненные Великие реформы, которые привели к разочарованию в реформистском пути решения общественных проблем, а также повлекли за собой усиление революционных настроений. Эти и некоторые другие социально-психологические условия затянувшегося безвременья заставляли строить искомую «тёплую» общность обязательно в качестве альтернативной существующим государственным и общественным институтам, стремиться порвать с морально себя дискредитировавшей системой ценностей как можно более радикально — вплоть до изменения категорий мышления.

Сколь бы ни были сомнительны успехи становления капитализма в России в последней четверти XIX в., на уровне социальной психологии его приход воспринимался как уже неотвратимое зло. Участники коммунитарного движения бежали от этого зла в деревню, подальше от перенаселенных городских центров с их «грязными» человеческими отношениями, толпами людей и машинами. Не менее безнравственными и фальшивыми, чем грядущая «цивилизация», казались ценности образованного и привилегированного общества, отторжение которых компенсировалось потребностью в обретении «истинной», «чистой» крестьянской жизни в согласии со своей совестью на лоне природы, «трудами рук своих».

Свой вклад в возникновение движения к образованию «интеллигентных» земледельческих общин внесли и менее масштабные условия и события единичного и частного характера: первые террористические акты и ответы на них правительства, Нечаевская история и рост революционного движения, повседневный жизненный опыт людей — учёбы в средних и высших учебных заведениях,

положение человека на службе, отдельные случаи соприкосновения с государственными и церковными учреждениями и их представителями, участие в войне и другие травмирующие события личных биографий участников общин. Их переживание влекло за собой возникновение кризиса идентичности у взрослых людей или усугубляло тяжесть протекая возрастных кризисов у людей молодых, что выразилось в непонимании себя самих и собственных желаний, чувстве разлада между внутренним миром и внешним, одиночестве, угнетенности, недовольстве действительностью вплоть до неверия в её реальность, сомнениях в значимости и реальности собственного бытия.

В той мере, в какой представители других направлений общественного движения разделяли описанные переживания с участниками коммунитарного движения, насколько совпадали их психологический склад и личный жизненный опыт, они разделяли и тягу к коммунитарным общностям. Склонность к организации кружков, увлечение темой общины и интерес к особенностям организации крестьянского мира, а также сложное историческое наполнение актуального для российского общества последней четверти XIX в. социалистического словаря и прежде всего таких понятий, как социализм, коммунизм, община, коммуна, ассоциация, могли иметь много общего с общественным идеалом участников земледельческих общин, но это общее следует искать этажом ниже политической истории — в социально-психологических аспектах жизни общества.

Если зачатки коммунитаризма прослеживаются уже в отдельных идеях тех направлений российского общественного движения первой половины XIX в., которые ассоциируются прежде всего с революционным движением, то своего наибольшего воплощения он достиг во взглядах участников «интеллигентных» земледельческих общин последней четверти XIX в., с возникновения которых собственно и начинается коммунитарное движение. Его представителями психологическая потребность в коммунитаризме, обострённая особенностями их характеров или «биографических ситуаций», начинает осмысливаться и превращаться в сознательный общественный идеал, понимаемый как наиболее эффективный «метод» улучшения общества посредством самосовершенствования каждого отдельного человека в условиях небольшой общины.

Российские коммунитарии последней четверти XIX в. шли в общины затем, чтобы при поддержке друзей заняться самосовершенствованием и найти идеальный образ истинной жизни, а потом путём личного примера убедить остальных поступать так же. Они были уверены в том, что, осуществление лучшего общества нужно начать с самих себя и не откладывая на будущее, что это можно сделать без насилия. Своё вступление в движение они воспринимали как второе, духовное рождение, а общину — как духовную семью, члены которой занимаются физическим трудом, воспитанием детей и собственным духовным совершенствованием.

В российском коммунитарном движении есть много общих черт с американским и западноевропейским (они могли бы стать предметом отдельного большого исследования), главное же отличие — в исторической судьбе, в отношении общества к его идеям и участникам. Во втором десятилетии XX в. условия действия — социально-политическая ситуация в стране — изменились так, что перед участниками российского коммунитарного движения последней четверти XIX в., сохранившими тягу к совместной жизни и труду, но убедившимися в невозможности по тем или иным причинам жить в коммунитарной общине, выбор стоял между церковной «соборностью» и большевистским вариантом социализма. В это время коммунитарный идеал начинает восприниматься либо как чисто личный, лишенный общественного значения, либо как вспомогательное средство для осуществления какого-либо другого общественного идеала, в первую очередь — коммунистического.

В начале XX в. получают широкое распространение анекдоты о «толстовцах», в анекдоты превращается история российских «интеллигентных» земледельческих общин в публицистике, мемуарах современников и, позднее, в трудах историков, с точки зрения которых настоящую историю творили представители других общественных сил, преследовавших куда более серьёзную цель — завоевания политической власти. После второго издания в 1901 г. «Культурных скитов» С.Н. Кривенко, столь неактуального с точки зрения широкой общественности, книга была названа «рассказом о хороших покойниках, которые делали своё хорошее небольшое дело и ушли, оставив добрую память»(1). В 1904 г. в очерке о Маликове и его «богочеловеках», А.И. Фаресов писал: «Хорошие, но нелепые люди…

Добродушный некролог — вот всё, что они заслуживают. Возводить же их в герои было бы странно и даже забавно»(2). В 60–70-е гг. «хорошими людьми» с уважением назвали вообще всех общественно-активных молодых людей, заботившихся о народном благе(3). К началу XX в. это словосочетание стало ироническим прозвищем «интеллигентных» общинников. И хотя российское коммунитарное движение в начале XX в. продолжалось и даже стало более массовым, внимание к нему современников определялось не утверждаемыми им ценностями, а лишь его случайной причастностью к реализации чужих, более глобальных общественных проектов.

Коммунитарное движение представляет из себя одно из направлений ценностно-ориентированных движений, которым так не повезло сначала в российской истории, а потом в отечественной историографии, и между этими фактами есть примечательная связь. В отличие от других «методов» социальных реформ, которые соперничали в изученный период с коммунитарным, предложенный участниками «интеллигентных» земледельческих общин подход к установлению гармоничных отношений между людьми не был востребован обществом и не превратился в исторически реализованный проект общественных преобразований, что обусловило почти полное отсутствие академического интереса к истории коммунитарного движения, забвение созданных им историко-культурных смыслов и невнимание к его «голосу» в изучаемых специалистами исторических текстах.

Российскому обществу XX в. не пригодился ни коммунитарный урок нонконформизма, ни ценности самосовершенствования, ни борьба за свободу совести или проповедь ненасилия. Тяжесть российского исторического опыта XX в. — и сегодня ещё слишком живого — зачастую мешает нам различать оттенки исторических образов более отдаленных эпох. Например, в американском общественном сознании с понятием общности — “community” — «всегда связано что-то хорошее»(4), а в сегодняшней России любые теории, ставящие на первое место идею солидарности между людьми, ассоциируются исключительно с уравнительностью и тоталитаризмом. Мало кому известно, что в странах бывшего Советского Союза коммунитарное движение существует и сегодня(5), причём современные российские коммунитарии очень похожи на своих исторических предшественников: они критически относятся к существующе-

му порядку и считают своим кредо сочетание «идеалов свободы и традиционной социальной солидарности»(6), они привержены идее свободы личности, но не доверяют западным либеральным теориям, они религиозно терпимы, стремятся к преодолению «авторитарной традиции» и в то же время — отказываются от сотрудничества с левыми экстремистскими организациями; они также не любят официальные организации и предпочитают неформальное общение; они остро воспринимают проблему бюрократии и отчуждения, испытывают интерес к общинным и педагогическим экспериментам.

Если относиться к прошлому как к источнику современных общественных проблем, то российского коммунитарного движения, можно сказать, не было. В этом смысле проект «интеллигентных» общинников по выходу из истории в вечность удался, и рассказ о них — это история несостоявшегося, а сами они — «забытые люди» российской истории. Однако, если подойти к познанию прошлого с «эстетической» целью, то полученное новое знание об «интеллигентных» общинниках не будет означать, что нужно бросить всё и поселиться в коммунитарной общине, скорее, оно обратит внимание на то, что мы живем и жили в поликультурном мире, не всегда умея заметить это и оценить.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Цит. по: *Мокшин Г.Н.* С.Н. Кривенко: Очерк жизни и деятельности, (1847–1906). —Воронеж, 1998. С.117.
2. *Фаресов А.И.* Один из «семидесятников» //Вестник Европы. 1904. №9. С.226.
3. См.: *Баренбаум И.Е.* Штурманы грядущей бури: Н. А. Серно-Соловьевич. Н. П. Баллин. А.А. Черкесов. —М., 1987. С.126-127.
4. *Пеппель К.* Коммунитаризм и либерализм, или Чем объединяется общество //Современные стратегии культурологических исследований /Труды Института Европейских культур. —М., 2000. Вып.1. С.29–30.
5. См. сайт в Интернете: http://www.altruism.ru.
6. *Шубин А.* Общинный социализм //Община: Независимый социалистический альманах. 1998. №51. С.34.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

А

Б

В

Г

Д

Е

Ж

З

И

К

Л

Р

С

Ш–Щ

Э

Ю–Я

ИД № 01428 от 05 04 2000
Подписано в печать с оригинал-макета 1 02 2003
Формат 84×108/32 Бумага офс
Тираж 1000 экз Усл печ. л 15 Зак.

Научно-исследовательский центр «АИРО-XX»
E-mail airo20@online ru

Заказ 3195—03

Отпечатано с готовых пленок заказчика в 12 ЦТ МО
119019, г Москва, Староваганьковский пер., д 17

Серия «АИРО – ПЕРВАЯ МОНОГРАФИЯ»

ГОРДЕЕВА
Ирина Александровна



Родилась в 1975 г., окончила школу в г. Мичуринске Тамбовской области. В 1992 г. поступила в Российский государственный гуманитарный университет на факультет архивного дела. В 1995–1996 гг. параллельно училась в Центре социальной истории, организованном в Москве Международным институтом социальной истории (Амстердам). Закончила университет в 1997 г., в 2000 г. закончила аспирантуру, защитив диссертацию на тему «Коммунитарное движение в России в последней четверти XIX в.». В настоящее время работает преподавателем на кафедре Отечественной истории нового времени. Область научных интересов – история коммунитарного движения и социалистических движений в целом, история утопических учений и русского народничества.

АИРО-XX 10 лет